تحرير

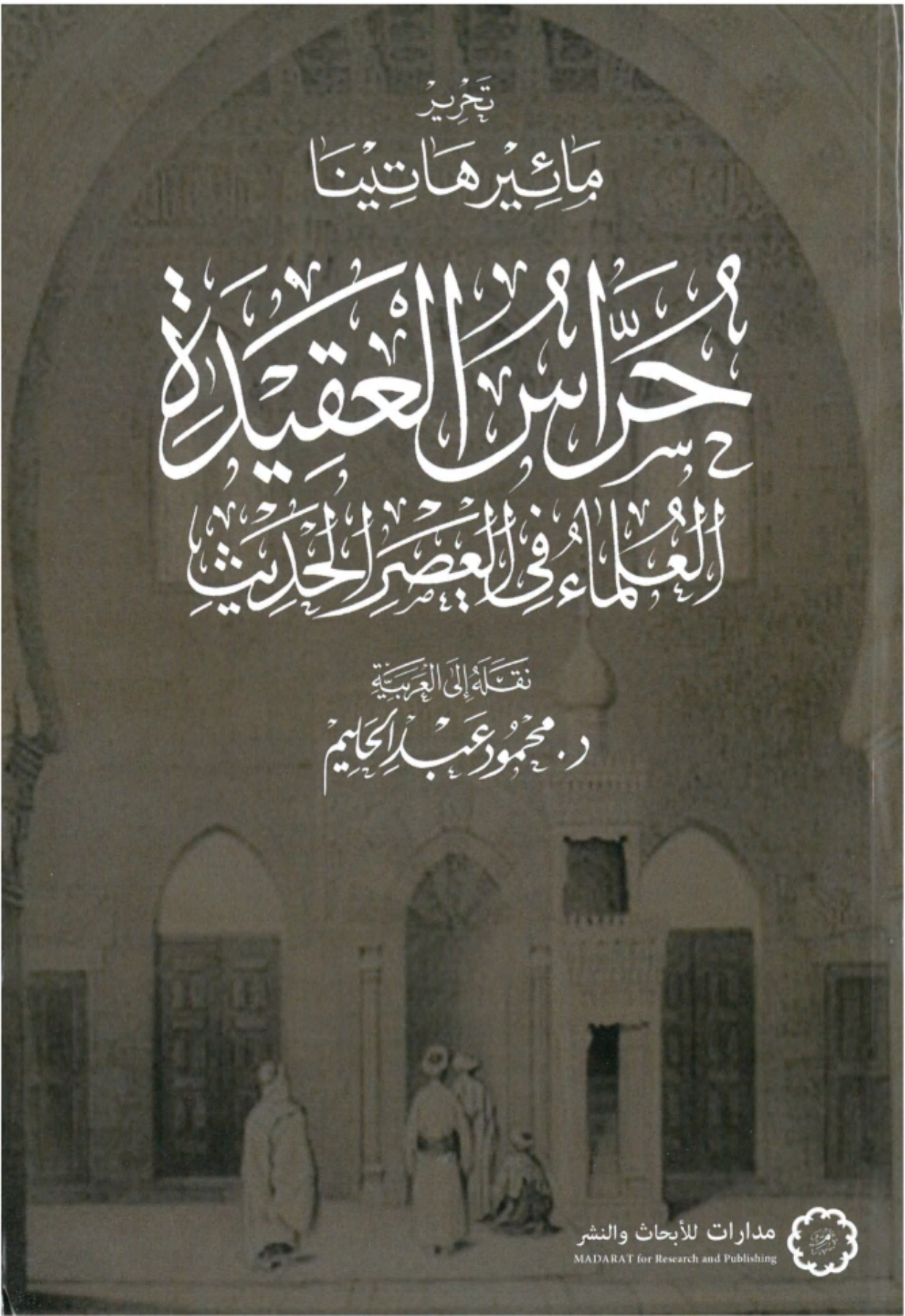
مائير هاتينا

حراس العقيدة

العلماء في العصر الحديث

نقله إلى العربية

د. محمود عبد الحليم



مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

حراس العقيدة
العلماء في العصر الحديث

مآثرهاتينا

محاضر بقسم الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية بالجامعة العبرية في القدس. صدر له: "الإسلام والخلاص في فلسطين"؛ و"سياسة الهُوية في الشرق الأوسط: الفكر الليبرالي والتحدي الإسلامي في مصر"؛ و"العلماء، والسياسة والفضاء العام في الشرق الأوسط: من منظور مصري".

د. محمود عبد الحليم

- نال درجة الدكتوراه في اللغويات من كلية الألسن، جامعة عين شمس عام ٢٠٠٤.
- ودرجة الماجستير في الترجمة الفورية والتحريرية من نفس الجامعة عام ١٩٨٧.
- ودبلوم الترجمة التحريرية من كلية الآداب، جامعة القاهرة عام ١٩٨٦.
- وبكالوريوس اللغة الإنجليزية من كلية الألسن، جامعة عين شمس عام ١٩٨٤.
- بدأ مشواره المهني في الترجمة مبكرًا بالاشتراك في ترجمة رواية "١٩٨٤" لجورج أورويل، ونشرها عام ١٩٨٤. وعبر مشواره المهني صدر له اثنتا عشر كتاباً بين تأليف وترجمة وتحرير، داخل مصر وخارجها. أشهرهم رواية "١٩٨٤" لأنتوني بيرجس التي صدرت بعنوان "المسلمون قادمون"، و"موسوعة الكتاب العالمي"، و"مستقبل التعليم العالي".

تحرير

ما يُثير هاتينا

حراس العقيدة

العلماء في العصر الحديث

نقله إلى العربية

د. محمود عبد الحليم

مدارات للأبحاث والنشر
MADARAT for Research and Publishing

حراس العقيدة

العلماء في العصر الحديث

تحرير: مائير هاتينا

هذه هي الترجمة العربية الكاملة لكتاب:

Guardians of Faith in Modern Times
'Ulama' in the Middle East
by: Meir Hatina (Editor)

صدر هذا الكتاب للمرة الأولى بالإنكليزية عام ٢٠٠٨م عن:

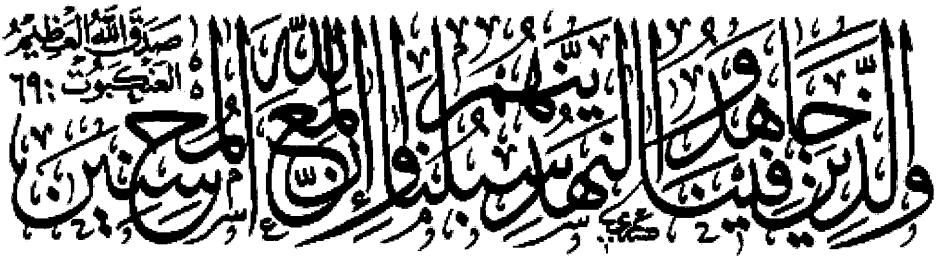
Brill Academic Pub.

مدارات للأبحاث والنشر©
جميع الحقوق محفوظة

حراس العقيدة: العلماء في العصر الحديث
تحرير: مائير هاتينا
نقله إلى العربية: د.محمود عبد الحليم
الخطوط: مصطفى عمري
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٢٠١٨/٢١٨٤٥
الترقيم الدولي ISBN 978-977-6459-32-8
الطبعة الأولى: يناير ٢٠١٩م - جمادى الأولى ١٤٤٠هـ

مدارات للأبحاث والنشر
٥ شارع ابن سندر - الزيتون - القاهرة - جمهورية مصر العربية
٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠/١/٢
info@madarat-rp.com
مدارات للأبحاث والنشر

جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تُعبّر عن رأي المؤلف، ولا تُعبّر -بالضرورة- عن رأي الناشر


صدق الله العظيم
العنكبوت: ٦٩
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين

تخليدًا لذكرى «روفين أهاروني»
الزميل والصديق

محتويات الكتاب

كلمة الناشر ١١
شكر وتقدير ١٥
كلمة عن «النقحرة» ١٧
مقدمة (مائير هاتينا) ١٩

الباب الأول
ورثة الأنبياء في التاريخ الإسلامي

الفصل الأول: العلماء بين الدولة والمجتمع في الإسلام السُّني في العصور ما قبل الحديثة (مايكل ونتر) ٤٣
الفصل الثاني: موقف الجبرتي من علماء عصره (شموئيل موريه) ٧٣

الباب الثاني
في مواجهة عالم متغير: التجديد والإصلاح والخطاب الوطني

الفصل الثالث: العلماء والنشاط السياسي في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية:

المسيرة السياسية لشيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي (١٨٦٩ - ١٩٥٤) (عاميت باين) ٩٧
الفصل الرابع: العلاقة بين الحكم الاستعماري الإيطالي والنخبة الإسلامية في ليبيا بين العداء والعمالة (آنا بالدينيتي) ١٢٥
الفصل الخامس: التعليم والسياسة، والصراع من أجل الزعامة الفكرية: الأزهر بين عامي ١٩٢٧ و١٩٤٥ (راينر برونر) ١٤٩
الفصل السادس: تلاميذ الأفغاني ومحمد عبده في العراق: جدل علماء العراق من السُّنة والشيعة حول الإصلاح بين الحربين العالميتين (أوريت باشكين) . ١٩١
الفصل السابع: الباحثون الغربيون ودور العلماء في تطويع الشريعة لخدمة التجديد: مراجعة نقدية (رون شاهام) ٢٢٧

الباب الثالث
حرَّاس العقيدة في المجتمعات شبه القبَلية

الفصل الثامن: العلماء والقبَلية والنضال الوطني في المغرب بين عامي ١٩٤٤ و١٩٥٦ (دانيال زينسواين)..... ٢٥٧
الفصل التاسع: المواءمة بين القبلية والدين في كتابات العلماء السعوديين المعاصرين (محمد العطاونة) ٢٧٧

الباب الرابع
أيديولوجيات متنافسة

الفصل العاشر: الوهابيون والصوفيون والسلفيون في دمشق في مطلع القرن العشرين (ديفيد كومنز) ٢٩٩
الفصل الحادي عشر: خيانة رجال الدين؛ الإسلاميون، والعلماء، وعالَم السياسة ... (مائير هاتينا)..... ٣١٩
الفصل الثاني عشر: الجدل بين الكُتَّاب الليبراليين والعلماء حول الإسلام في العالم العربي المعاصر (محمد أبو سمرة)..... ٣٤٣

الفصل الثالثَ عشرَ: دفاعًا عن «محمد»: العلماء، والدعاة، والتدويل الجديد للإسلام (جاكوب سكوفجارد - بيترسون) ٣٧٥
المشاركون في هذا الكتاب ٣٩٩
ثبت المراجع ٤٠٩

كلمة الناشر

يعكس الكتاب الذي نقدّم لترجمته، وعنوانه: حُرَّاس العقيدة: العلماء في العصر الحديث، تحرير: مائير هاتينا، وترجمة د. محمود عبد الحليم، والذي كان في الأساس أعمالَ ورشةِ عملٍ دولية نظَّمها مركز نحيميا ليفتسيون للدراسات الإسلامية بالجامعة العِبْرية (بفلسطين المحتلَّة)، يومي ٢٦، ٢٧ يونيو/ حزيران ٢٠٠٦م، تحت عنوان (**في مواجَهة الحداثة: نَظْرةٌ جديدةٌ على العلماء في الشرق الأوسط**) ونشرته دار بريل Brill الهولندية العريقة - يعكس المكانة المهمة للعلماء السُّنة في القرنين التاسعَ عشرَ والعشرين (مَطْلَعه)، بمنطقة الشرق الأوسط في المجتمع الحضَري والمجتمع شِبْه القَبَلي، في سياق الاهتمام الأكاديمي المتزايد بهذا الدَّوْر في دراسات المستشرقين، والتقليد والتجديد في تلك الفترة والمنطقة من العالم.

ويهدف الكتاب إلى تقديم دراسة معاصرة حديثة عن العلماء في الشرق الأوسط في السياقين الحضَري وشبه القَبَلي، وإعادة تقييم مكانتهم - وهم حرَّاس العقيدة - في الحِقبة الحديثة، التي غَلب عليها التحديثُ والقومية والأصولية. وهو ما يلقي بأضواء جديدة على مراجَعات موجودة بالفعل، وإن لم تكن تسْتعرِض مناطق جغرافيةً محدَّدةً وفتراتٍ زمنيةً محدَّدة، فيما يخصُّ دور العلماء.

تدور بحوث الكتاب ودراساته (ثلاث عشرة دراسة) حول أربعة محاور رئيسة هي: مكانة العلماء في فترة ما قبل الحداثة من التاريخ الإسلامي، واصطدامهم بتحديات الحداثة في أواخر القرن التاسعَ عشَر ومطلع القرن العشرين. والتداعيات الفكرية والفقهية والاجتماعية والسياسية، ودور العلماء في البيئات شبه القَبَليَّة بالشرق الأوسط، وعلاقات العلماء فيما بينهم بين المعسكر الواحد، وبينهم وبين المفكرين المنافسين.

وتعطي هذه الدراسات المتنوِّعة التي يضمُّها الكتاب صورةً نوعية متكاملة للعلماء السُّنة في هذه المنطقة والفترة المشار إليهما، كما تعطي صورة عن الصراعات الفكرية والأيديولوجية والإثنية داخل معسكر العلماء، وعن علاقتهم بالدولة وغيرها من الأطراف (السلفيين، الإسلاميين، الحداثيين، الليبراليين)، التي سعت إلى تكوين توجُّهات ثقافية في المجتمع في هذه المنطقة والفترة محل الدراسة.

ويتناول الكتاب بتحليل معمَّق أيضًا قضايا مهمَّة، مثل علاقة النُّخَب الإسلامية بالاستعمار في غرب العالم الإسلامي وشرقه، وجَدَلية العداء والعَمالة، وتوظيف التعليم والسياسة من أجل الوصول للزَّعامة الفكرية والدينية، وبُروز ظاهرة «عُلماء الدين غير المختصِّين»، الذين عملوا بمجال الدعوة، وانتشروا في الفضائيات وعبر شبكة الإنترنت، ممن اجتذبوا الكثير من الأتباع. كما يتناول قضية التنافس بين الحداثيين ودعاة التجديد، وبين الإسلاميين، حول صورة الإسلام، والحقِّ في التحدث باسمه، والجدل حوله (عقيدةً وشعائر)، ودَوْره خارج المسجد في الحياة العامة. مدعومًا في كل ذلك بنماذج فردية ومؤسساتية رسمية وغير رسمية، للتدليل على الآراء الواردة فيه.

ويقرر الكُتَّاب فيه أن العلماء السُّنة موضوع الدراسة في هذه الفترة والمنطقة من العالم، كان لهم دورٌ حيويٌّ وحضورٌ ذو تأثير في مناحي الحياة الفكرية والسياسية والسِّجالات الفكرية والمستجدَّات رغم الصراعات والاختلافات الفكرية والأيديولوجية والإثنية - فإنها مثَّلت عنصرًا إيجابيًّا، ولم تكن أبدًا مما قلَّل أو ضَعَّف.

ورغم أن بحوث الكِتاب لكتَّابٍ مختلفين، فإن المحرَّر قد بذل جهدًا - بحقّ - في صبغها جميعًا بصِبْغةٍ واحدة، حتى كأنها لكاتبٍ واحدٍ. وقفّى المترجم عليه بعبارته الدقيقة وأسلوبه المحْكَم وصياغته المسبوكة الرَّصينة، فخدم عمَل المحرِّر وفكرته.

ونحن إذ نقدم لهذه الطبعة العربية من الكتاب، فإننا نعد القارئ الكريم بأن نقدم له زادًا ثقافيًّا معرفيًّا، يتجلَّى في كتاباتٍ موضوعية عميقة، فيها جَيْدَة وموضوعية - قدْرَ الإمكان - تتناول قضايا كثيرة تَمَسُّ مجتمعاتنا العربية من الداخل، علَّنا نفيد من رؤية «الآخر» لتقويم المسار والأخذ نحو المكانة اللائقة بنا نحن العرَب والمسلمينَ في هذا العالم المتطور.

والله من وراء القصد

الناشر

شكر وتقدير

هذا الكتاب حصاد ورشة عمل دولية كانت بعنوان « **في مواجهة الحداثة: نظرة جديدة على العلماء في الشرق الأوسط**»، عُقدت في الجامعة العبرية يومي ٢٦ و٢٧ من شهر يونيو (حزيران) ٢٠٠٦، ونظمها مركز «نحيميا ليفتسيون» للدراسات الإسلامية بالجامعة، ذلك المركز الذي حاز منذ تأسيسه على تقدير متزايد بين الأوساط الأكاديمية داخل إسرائيل وخارجها.

كان لحضور علماء السُّنة في القضايا الأخلاقية والسياسية الاجتماعية المطروحة على أجندة الحوار في الدول الإسلامية بالعالم العربي في أواخر القرن العشرين، دور كبير في تجديد الاهتمام بمكانتهم في العصور الحديثة. ويعكس الكتاب الذي بين أيدينا هذا الاهتمام، ويقدم صورة تاريخية ومعاصرة متكاملة لهذا الأمر، مع التركيز على منطقة الشرق الأوسط في سياقها الحضَري وشبه القبَلي. كما تطرح له نظراتٍ عميقةً وبعيدةً في الفكرة المطروقة من جديد والقائلة: «إن علماء السُّنة كان لهم دورهم الحيوي الأيديولوجي وإسهامهم في الخطاب العام، وأنهم كانوا أبعد ما يكونون عن الاكتفاء بدور هامشي».

ولم تكن لورشة العمل تلك أن تنعقد لولا الدعم المالي الذي قدمه الأفراد والجهات التالية بالجامعة العبرية: مركز «نحيميا ليفتسيون» للدراسات الإسلامية ورئيسه السابق «روفين أميتاي» ورئيسه الحالي « د. رون شاهام»؛ وعميد كلية الإنسانيات ونائبه «ناهوم ريجيف»؛ وهيئة البحوث والتطوير بالجامعة.

وأسجِّل هنا امتناني لكل من أسهم في إخراج هذا الكتاب، وأخصُّ بالشكر كُتَّاب فصوله، وكذلك المشاركين في ورشة العمل، على تعاونهم وتعليقاتهم المفيدة: «دانييلا تالمون هيلر»، و «ديفيد إس. باورز»، و«إسحاق وايزمان»، و«إيتي تيريم»، و«هاجاي إيرليتش». كما أود أن أشكر مَن علَّقوا على المخطوط الأصلي للكِتاب من القراء. وكذلك مَن قدَّموا إضافات قيمة مثل «أهارون لاياش» و«جون فول»، و«روفين أميتاي» و«مائير بار -أشير»، و« أمنون كوهين»، و«رون شاهام»، و« مائير ليتفاك»، و«ناصر بصل». وأشكر «ايفيلين كاتراك» التي أعدت الكتاب خير إعداد. وأخيرًا وليس آخرًا، أوجه الشكر إلى «ديل إيكلمان» رئيس تحرير سلسلة «**دراسات اجتماعية واقتصادية وسياسية عن الشرق الأوسط وآسيا**»، و«ترودي كامبيرفين» و«مارلين شوتين-فينك» من دار نشر «بريل» اللتين لم تبخلا بالنصائح التحريرية الثمينة لكي يخرج الكتاب بالصورة اللائقة. لكل هؤلاء، أقدم خالص شكري وتقديري.

مائير هاتينا

القدس

كلمة عن النقحرة

تسير «النقحرة» – وهي كتابة الكلمات حَسَب نطقها–وفْقَ القواعد الأكاديمية الثابتة التي وضعتها المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط. كما تظهر المصطلحات والأسماء العربية المستخدمة في أدبيات اللغة الإنجليزية في صورتها المعروفة عنها باللغة الإنجليزية.

وتَرِدُ المصطلحات العربية مكتوبة بحروف مائلة (Italic)، عدا تلك التي تتكرر كثيرًا مثل «العلماء»، و«الحديث»، و«القاضي»، و«المفتي»، أو مكتب شيخ الأزهر. يستخدم رمز (ʿ) للإشارة إلى حرف العين، ورمز (ʾ) لحرف الهمزة في اللغة العربية. لكن نصوص الكتاب لا تحتوي على حالات تكتب فيها حروف فوق حروف أخرى أو تحتها لضرورات النطق.

أما كتابة الكلمات والأسماء التركية، وتحديدًا في مقالتي «عاميت باين» و«مايكل ونتر»، فنتبع فيها الطريقة المتبَعة في كتابة اللغة التركية الحديثة.

مقدمة

مائير هاتينا

الموضوع الرئيس لهذا الكتاب هو علماء السُّنة (رجال العلم) في الشرق الأوسط في العصور الحديثة، أولئك الذين تلقَّوا تعليمهم الديني الرسمي ونالوا درجاتهم العلمية من مدارس وكليات دينية معروفة، وهم أيضًا أولئك الذين عُرِفوا بارتدائهم العباءة والعمامة. ومن الناحية الفكرية لم يكن هؤلاء العلماء يشكلون جماعة فكرية راسخة بل كانوا يعتنقون اتجاهاتٍ فكريةً متباينةً تتراوح بين الاتجاه شديد المحافظة وشيء من الليبرالية.

وقد كان معظم أولئك العلماء مرتبطين ارتباطًا وثيقًا بالدولة من حيث المناصب، والرواتب، والمؤسسات العلمية، في وظائف المدرسين، والدعاة، والقضاة، والإداريين، ضمن المؤسسة الدينية الرسمية. وعلى النقيض من ذلك نجد أن بعضهم لم يكونوا ينتمون لمؤسسة علمية، وينتهجون موقفًا حركيًّا أكثر، وكان لهم مواقف أكثر حدة؛ إذ كانوا يصطدمون مرارًا بـ«علماء» السلطة والسلطات السياسية حول قضايا دينية واجتماعية وسياسية.

ويبدو أننا هنا نحتاج إلى تعريف كلمة «علماء»؛ ذلك أن مفردات مثل «التعليم الديني» و«السلطة» أصابها التشظي والسيولة في العالم العربي والإسلامي في حقبة

الاستعمار وما تلاها، مع ظهور شرائح فكرية وطبقات اجتماعية جديدة ذات منطلقات تتسم بطابع وعْظي ذاتي بالأساس.

وقد تأثر تشكيل هذه القطاعات بالاحتكاك بالثقافة الغربية، ومعدل التمدُّن السريع، وانتشار التعليم، وتَنامي الصراع الاجتماعي المتجسد بين الحداثيين والإسلاميين. إذ اختلف مفهوم «الإسلام» عند الفريقين: فقد مال الحداثيون إلى تحويل الدين إلى منظومة أخلاقية؛ حتى يستطيع الواقع الإسلامي التكيف مع الظروف المتغيرة، في حين سعى الإسلاميون، سواء كانوا من المعتدلين أم من الراديكاليين، إلى تحويل الإسلام إلى قوة سياسية واجتماعية، وحبذا لو كانت تحت رايتهم.

ورغم التنافس بين الحداثيين والإسلاميين حول الصورة الحديثة للإسلام وحق كلٍّ من الفريقين في التحدُّث باسمه، فقد كان لهما المفهوم نفسه عن علاقة الإنسان بالعلم، بناء على تعامله المباشر مع النص المقدس، من خلال انتشار وسائل الإعلام وغيرها. إذ صار الحوار والجدل حول الإسلام، عقيدة وشعائر، بل وتعريفه من جديد، يدور خارج جدران المساجد ووراء أسوار المدارس الدينية التقليدية، وفي الصحافة المطبوعة والإلكترونية، وفي وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، وعلى شرائط الفيديو وعلى القنوات الفضائية والإنترنت في أواخر الثمانينيات[1].

كانت هذه المقاربة «البروتستانتية» التي ينتهجها الحداثيون والإسلاميون في التعامل مع النص جزءًا من مشروع أكبر سعى، تحت تأثير المفاهيم القومية الحديثة، إلى تحويل الفرد إلى عامل فاعل في تشكيل المشهد الأخلاقي والسياسي للمجتمع الذي يعيش فيه. وقد أصاب حسن الترابي (المولود عام ١٩٣٢)، زعيم الإخوان المسلمين في السودان، عندما أعاد تعريف مفهوم عالِم الدين في العصر الحديث، فقال:

---

(١) للمزيد حول تأثير وسائل الاتصال الحديثة على الخطاب الإسلامي، واللغة، والجمهور، انظر

Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (eds.), New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere, Bloomington 1999; Dale F. Eickelman, "Clash of Cultures? Intellectuals, their Public, and Islam," in S. A. Dudognon, K. Hisao and K. Yasushi (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication, London 2006, pp. 289–291, 300–302.

مـاذا أعني بكلمة «علماء»؟ من الناحية التاريخية صارت الكلمة تعني مَن لهم قدمٌ راسـخةٌ في تراث العلم الديني، بيد أن العلم لا يقتصر معناه على ذلك وَحْدَه؛ إذ تشـير الكلمة إلى كل من يعرف شيئًا معرفة تسمح له أن ينسـبه إلى الله. وحيـث إن العلم كله أصله من السـماء فـإن الكيميائي والمهنـدس وعالم الاقتصاد والقـاضي، جميعهم علماء. وعليـه فإن العلماء بهذا المعنى الواسـع، سـواء كانوا علماء في العلوم الاجتماعية أو الطبيعية، أو قادة للشعوب، أو فلاسفة، ينبغي عليهم تنوير مجتمعاتهم[٢].

كان هـذا التعريف الواسـع الذي قدَّمه حسـن الـترابي مكونًا رئيسًـا في عملية إعادة صياغة الفقه الإسـلامي، فقد دمغ الترابي الفقه التقليدي بالجمود والتعصب، ودعا إلى تبني منهجية قانونية جديدة تجمع بين المصادر القانونية الأوروبية والإسلامية واعتبرها شرطًا مسـبقًا لحدوث نهضة إسـلامية. وكان يرى أن التطورات الحديثة قد وسعت من آفاق المعرفة الإنسانية بحيث أصبحت هناك حاجة عاجلة للعلوم الطبيعية والاجتماعية والقانونيـة كما يعرفها الغرب حتى يتيسر للمسـلمين إدارةُ مجـالات معقَّدة مثل الحكم، والاقتصاد والعلاقات الدولية.[٣]

وهكـذا أدى ظهـور المفكرين الجدد من غير المتخصصـين في العلوم الدينية إلى تعدد مناهل العلم الديني، فضلًا عن كسْر احتكار العلماء لتشكيل الصورة الذاتية للمجتمع. وحسـب وصف «أوغسـطس آر. نورتـون» فإن «سـلطة العلماء كانـت إلى جيل قريب سلطة لا ينازعهم فيها أحد، أما الآن فهي سلطة يزاحمهم فيها الآخرون»[٤].

---

(2) Hassan al-Turabi, "Th e Islamic State," in John L. Esposito (ed.), Voices of Resurgent Islam, New York 1983, p. 245.

(3) See Aharon Layish and Gabriel R. Warburg, The Reinstatment of Islamic Law in Sudan under Numayri: An Evaluation of a Legal Experiment in the Light of Its Historical Context, Methodology, and Repercussions, Leiden 2002, pp. 79–94.

(4) Augustus R. Norton, "The New Media, Civic Pluralism, and the Slowly Retreating State," in Eickelman and Anderson (eds.), New Media in the Muslim World, pp. 19–20. See also John L. Esposito and John O. Voll, Makers of Contemporary Islam, Oxford 2001, pp. 11–22; Olivier Roy, Globalised Islam: The Search for a New Ummah, London 2002, pp. 158–171.

وعندما يكون هناك مجتمع إسلامي متعدد الخطاب يتنوع فيه اللاعبون وتتعدد فيه المؤسسات، وتتباين فيه وسائل الاتصال في الاختلاف والجدل حول قضايا الهمِّ العام وشواغله، يصبح من الممكن أن يكون «عالم الدين» مهندسًا أو طبيبًا[٥]. ومن هنا يسعى هذا العمل إلى استفراغ الجهد في إعادة رسم الخطوط المتماهية وتحديد صورة عالم الدين داخل المشهد الإسلامي الحديث تحديدًا صحيحًا.

علماء السُنة والحداثة في عيون المؤرخين الغربيين

وقف العلماء عبر التاريخ الإسلامي يحرسون باب العلم الديني، وشكلوا ركنًا من أركان النظام الاجتماعي في البلاد الإسلامية. صحيح أنهم جاءوا من بيئات اجتماعية متنوعة، لكن علمهم بشئون الدين قيَّض لهم الظهور كجماعة متميزة تمتلك ناصية الخبرة بالقانون والهيمنة على مجال المناسبات الدينية والفتاوى كوسيلة لهداية المؤمنين إلى الطريق المستقيم. أما العلماء الذين ارتبطوا بالطرق الصوفية ارتباطًا وثيقًا فقد دانت لهم سلطات أكثر من ذلك، وإن لم تكن سلطات مادية بطبيعتها، ونقصد بها إسباغ صفة «البركة» والقداسة عليهم، الأمر الذي جعلهم أكثر التصاقًا بعامة الناس. وهكذا جمع العلماء بين النشاط داخل «الموروث الكبير» لثقافة العلم الرسمي، وبين «الموروث الصغير» للثقافة الشعبية الأكثر انتشارًا[٦].

أضف إلى ذلك إلى أن دمج العلماء في نظام الدولة منذ فترة مبكرة حوَّلهم إلى كيان له هيكل ولوائح، وعبَّد لهم الطريق فدانت لهم مكانة مؤثرة وحازوا ميزاتٍ اقتصاديةً. ورغم الحَراك الاجتماعي، فإن نخبة العلماء حافظت على شيء من توريث العلم فيما بينها، مما أدى إلى ظهور علماء من الأسرة[٧] نفسها. غير أن هذا الدمج أدى أيضًا إلى

(5) Eickelman, "Clash of Cultures?" p. 301.

(6) See Jonathan P . Berkey, Th e Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1880, Cambridge 2003, pp. 224–257; 224–230; Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe, London 1978, mainly pp. 23–29; also Nelly Hanna, In Praise of Books, New York 2003, p. 10.

(7) Cl. Gilliot, " 'Ulamà," Encyclopaedia of Islam, new ed., Leiden 1998, vol. 10, pp. 802–803

اعتماد العلماء على أولياء نعمتهم من الساسة اعتمادًا شديدًا، وهو الأمر الذي أصبح فيما بعد نقطة ضعفهم التي يؤتَون من قِبلها عندما اصطدموا بالواقع الجديد الذي تأثر بتغُّول الاستعمار الأوروبي في أثناء القرن التاسعَ عشرَ، وهي فترة شهدت اتساع سلطة الدولة وإعادة تشكيل المجتمع المحلي.

وهكذا أدت عملية تقنين الشريعة، التي استنفدت السلطة التشريعية في مجالس التشريع، وانتشار التعليم غير الديني، إلى إنهاء احتكار العلماء لعالمي القضاء والتعليم. كما أن مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية قد تآكلت بفعل ما قامت به الدولة من إصلاحات لمؤسسة الأوقاف إلى الحد الذي انتهى إلى إلغائها تماما في الحالة المصرية.(٨)

يرى المؤرخون أن اصطدام الإسلام بالحداثة وما ترتب عليه من تداعيات على مكانة علماء الدين قد شكَّل نقطة مفصلية في أُفول نجم علماء السُّنة، أو «طردهم من الساحة» إذا جاز لنا أن نستخدم تعبير «دانيال كريكيلويس» في معرض وصفه لسياق المجتمع المصري في القرن التاسعَ عشرَ.(٩) من الناحية النظرية يتسق هذا الوصف مع المقاربة التي تسرف في تبسيط دور من يتولَّون شئون الدين في الديانات التوحيدية في العصور الحديثة. وجاءت هذه المقاربة – إلى حد بعيد – نتيجة ثانوية لنموذج الحداثة كما هو متمركز في أوروبا، وهو نموذج انطَوى على صِدامٍ محتومٍ ومِفْصَلي بين النظم التقليدية والنظم الحديثة بما فيها من قيم ومؤسسات وعوامل ثقافية حديثة حلَّت محلَّ ما كان قبلها.(١٠) وبالتالي نظر المؤرخون إلى علماء السُّنة على أنهم جماعة تعيش أزمة تحت ضغط قوى التغيير الراديكالية.(١١)

(8) See also Aharon Layish, "Th e Transformation of the Shari'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," *Die Welt des Islams* 44/1 (2004), pp. 85–112; Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt*, Chicago 1969, pp. 95–99.

(9) Daniel Crecelius, "Non-Ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufi s*, Berkeley 1972, p. 180.

(10) See e.g., David Apter, *Th e Politics of Modernization*, Chicago 1965; Donald Smith, *Religion and Political Development*, Boston 1970.

(11) See also Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, Princeton, NJ, 2002, pp. 1–2; Meir Hatina, *'Ulamà, Politics and the Public Sphere in the Middle East: An Egyptian Perspective*, (forthcoming).

وكانت هناك قوتان رئيستان من قوى التغيير: القومية، بطبيعتها التي تنزع إلى التدخل في كل شيء، والتي سعت إلى النزول بالدِّين إلى أدنى درجة حتى لا يعدو كونه عنصرًا بين عناصر أخرى في الهوية الجمعية، والأصولية بطبيعتها التي تنزع إلى تحدي كل شيء، والتي رفضت سلطة العلماء، متَّهِمة إياهم بالجمود الديني والخنوع السياسي. ونتيجة لهذا الحصار الثنائي، ظهر علماء الدين في صورةِ مَن أثخنتهم الجِراحُ، وحلَّ بهم التعب، وانتهى بهم الحال إلى البقاء على هامش الفضاء العامِّ في العالَم الإسلامي.(١٢)

كانت الصورة المناقضة لهذه الصورة الشاحبة لعلماء السُّنة متمثلةً في النشاط والحيوية التي كان عليها نظراؤهم من علماء الشيعة، ممن كان لهم ما يستغنون به سياسيًّا واجتماعيًّا، وقادوا الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ أو الذين تولوا زمام القيادة السياسية والفكرية لحركات الاحتجاج الشيعي في العراق ولبنان.

ولقد كان «شاهروه أخافي» مصيبًا عام ١٩٩٥ عندما لخص الاختلاف بين مكانة علماء الدين الشيعة والسُّنة بقوله: ورغم قيام علماء الشيعة بالكثير من الوظائف نفسها التي قام بها نظراؤهم من علماء السُّنة، فإن تأثيرهم السياسي على المجتمع في العصور الحديثة كان أكثر وضوحًا ومباشَرة. ولم تكن الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ سوى آخر شاهدٍ على حضور علماء الدين الشيعة في المشهد السياسي والاجتماعي إبان القرنين الأخيرين.(١٣)

وقد نقل انتصار الثورة الإيرانية النخبة الدينية إلى صفوف النخبة السياسية الحاكمة، حسب مفهوم «ولاية الفقيه» عند الإمام الخميني كما قدمه في نهاية الستينيات. وكان هذا الابتكار في عقيدة الشيعة مثار جدل بين علمائهم، لكنه استحوذ على مخيلة الباحثين الغربيين بوصفه ذروة الاتجاه الحركي لشيعة العصر الحديث. وبهذه الصورة فإنه يلقى ظلالًا كثيفة على مكانة علماء السُّنة الذين كان ينظر إليهم على أنهم أهل فُتْيا، ليس لهم موقف أو رأي سياسي!(١٤)

---

(١٢) انظر فصلنا في هذا الكتاب.

(13) Shahrough Akhavi, "Shi'i 'Ulamā," in John Esposito (ed.), The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York 1995, vol. 4, p. 261.

(14) See e.g., Martin Kramer, "Introduction," in idem, Shi'ism, Resistance and Revolution,=

أهداف الكتاب

تنقسم أهداف هذا الكتاب إلى شقين: أما الشق الأول فهو تقديم دراسة معاصرة حديثة عن العلماء في الشرق الأوسط، سواء في السياق الحضَري أم شبه القبَلي. والمجموعتان الرئيستان من الدراسات في هذا العمل قد وجدتا طريقهما للنشر في مطلع السبعينيات وهما: «العلماء في التاريخ الحديث» الدراسة رقم ٧ بين «دراسات أفريقية وآسيوية»، تحرير «بايـر» (عـدد خـاص، ١٩٧١)؛ و «العلماء، والشيوخ، والمتصوفة»(١٩٧٢)، تحرير» نيكاي آر. كيدي».

أما الشق الثاني الذي لا يقل أهمية عن الشق الأول، فهو إعادة تقييم مكانة «حرَّاس العقيدة» هؤلاء في حقبة يغلب عليها طابع التحديث والقومية والأصولية. يضيف هذان الهدفان عمقًا تاريخيًّا ويلقيان بأضواء جديدةٍ على مراجعات موجودة، وإن لم تكن كثيرة، تستعرض مناطق جغرافية محددة وفترات زمنية بعينها. ونذكر هنا دراسة «ريتشارد تي. أنطون» عن «الدعاة المسلمين في الأردن»؛ ودراسات «مليكة الزغل» (١٩٩٦، ٢٠٠٧)، و «جاكوب سكوفجارد بيترسون» (١٩٩٧)، و«تامر مصطفى» (٢٠٠٠) عن «الأزهر في مصر»، ودراسة كاتب هذه السطور (٢٠٠٣) عن «العلماء في الشرق الأوسط»، ودراسة «محمد قاسم زمان» (٢٠٠٢) عن «العلماء الدِّيوبنديين في شبه القارة الهندية»، مع إشارات مقارنة للشرق الأوسط؛ ودراسة «إسماعيل كارا» (٢٠٠٥) عن «العلماء العثمانيين في أواخر القرن التاسعَ عشرَ ومطلع القرن العشرين».[١٥]

= Boulder 1987, pp. 6–10; Said Amir Arjomand, "Shi'ism, Authority, and Political Culture," in idem, Authority and Political Culture in Shi'ism, New York 1988 , pp. 1–18.

(15) Richard T. Antoun, Muslim Preacher in the Modern World, Princeton, NJ, 1989; Malika Zeghal, Gardiens de l'Islam: Les ulama d'al-Azhar dans l'Egypte contemporaine, Paris 1996; idem, "Th e 'Recentering' of Religious Knowledge and Discourse: Th e Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt," in Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), Schooling Islam: Th e Culture and Politics of Modern Muslim Education, Princeton, NJ, 2007, pp. 107–130; Jakob Skovgaard-Petersen, Defi ning Islam for the =

تدور دراسات هذا الكتاب، وعددها ثلاثَ عشْرةَ دراسة، حول أربعة محاور رئيسة:

(١) مكانة العلماء في فترة ما قبل الحداثة من التاريخ الإسلامي.

(٢) اصطدام العلماء بتحديَات الحداثة في أواخر القرن التاسعَ عشرَ ومطلع القرن العشرين، والتداعيات الفكرية والفقهية والاجتماعية والسياسية لهذه التحديات.

(٣) دور العلماء في البيئات شبه القبلية بالشرق الأوسط.

(٤) عَلاقات العلماء فيما بينهم داخل معسكرهم من جهة، وبينهم وبين المفكرين المنافسين من جهة أخرى.

تقدم الدراسات المتنوعة صورة نوعية ومتكاملة لعلماء السُّنة في منطقة الشرق الأوسط في الأزمنة المعاصرة والحديثة، من الزاوية الجغرافية والقطاعات العرضية على حد سواء. وتشتمل قضايا تلك الدراسات على حصر لمعارك التحرر الوطني وكذلك للصراعات الفكرية والطائفية داخل صفوف معسكر العلماء، وعَلاقة العلماء بالدولة وغيرها من الأطراف الأيديولوجية مثل السلفيين والإسلاميين والحداثيين/ الليبراليين، الذين سعوا لتشكيل التوجُّهات الثقافية للمجتمع.

مِن المصطلحات المهمة التي تتكرر في فصول الكتاب: «الجدل» و«التكيف»، و«الإصلاح»، و«الصراع»، و«القيود» و «التجسير»، مما يشير إلى الدور الحيوي للعلماء في مشهد منطقة الشرق الأوسط وما وراءه.

= Egyptian State, Leiden 1997; Tamir Moustafa, "Confl ict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," International Journal of Middle East Studies 32 (2000), pp. 3–22; Meir Hatina, "Historical Legacy and the Challenge of Modernity: Th e Case of al-Azhar in Egypt," Th e Muslim World 93 (January 2003), pp. 55–62; idem, "Between Harmony and Dissent: ʿUlama and Nationalist Movements in the Middle East," in M. Gammer (ed.), Community, Identity and the State, London 2004, pp. 116–131; Zaman, Th e Ulama in Contemporary Islam; İsmail Kara, "Turban and Fez: Ulema as Opposition," in Elisabeth Özdsalga (ed.), Late Ottoman Society: Th e Intellectual Legacy, London 2005, pp. 162–200.

يعرض الفصلان الأول والثاني اللذان يشكلان الباب الأول من هذا الكتاب للبنية التحتية التاريخية اللازمة لاستقصاء المكانة الاجتماعية لعلماء السُّنة في قلب منطقة الشرق الأوسط في العصور ما قبل الحديثة؛ إذ يتتبع «مايكل ونتر» في الفصل الأول وظائف العلماء في أثناء حكم المماليك والعثمانيين، بدءًا من منتصف القرن الثالثَ عشرَ حتى القرن الثامنَ عشرَ. وقد أخلصت الإمبراطوريتان في ترسيخ دعائم الإسلام السُّني رغم أصولهم غير العربية ودخولهم الإسلام حديثًا. وعززت هذه السمات من أهمية العلماء بوصفهم حراس الشريعة، التي هي القانون الرئيس في البلاد الإسلامية. وكان العلماء يتوزعون بين مجالات التدريس، والقضاء، والفتيا وغيرها من الوظائف في المدارس ودور العبادة. فضلًا عن ذلك، كان منهم مَن شَغل مناصب إدارية ودبلوماسية. ولم يكن للعلماء سلطة سياسية تميزهم عن غيرهم، لكن لم يكن الحاكم ليجرؤ، مهما بلغ أقصى درجات الطغيان، على لَيِّ عنق مبادئ الشريعة دون أن يُواجَه بالانتقاد، ودون أن يغامر بأن يسجل له التاريخ في صفحاته أنه تجاهل حقوق الرعية أو قصَّر في العدالة الاجتماعية.

في الفصل الثاني لا يكتفي «شموئيل موريه» بالوقوف عند النقاش التاريخيُ بل يحلل مفهوم «العلماء» في المجتمع المسلم في الكتابات النقدية للمؤرخ المسلم «عبد الرحمن الجبرتي» في أواخر القرن الثامنَ عشرَ؛ إذ عبر الجبرتي في كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» عن أسفه لما آلت إليه الأمة الإسلامية، وحزنه على ما انتهى إليه حال علمائها وحكامها. وذكر الهزائم المتكررة التي تلقاها العثمانيون على يد القوات الأوروبية، والحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨ والسياسة العنيفة التي انتهجها محمد علي عند تولِّيه السلطة عام ١٨٠٥.

حمل الجبرتي على مسلك العلماء في تلك الفترة، مذكِّرًا إياهم بماضيهم الزاهر وقت أن كانت منزلتهم في هرمية المجتمع تأتي بعد الله والأنبياء. واتهمهم، باستثناء قلَّة قليلة منهم، بقَبولهم أن يكونوا تحت إمرة الحكام وباستغلالهم وظائفهم لتحقيق الثراء السريع عن طريق أخذهم الرِّشا وقَبولهم الظلم. حاول الجبرتي إحياء منظومة القيم الإسلامية، والتآخي بين المسلمين، وحَميَّتهم للجهاد ضد المشركين. وفي سبيل ذلك، تحدى الجبرتي

مكانة العلماء التي كانت تحظى بالإجماع والرسوخ، مما أرسى أساسًا فكريًّا مهمًّا لما سيشنُّه الإصلاحيون والأصوليون المحدَثون من حملات لاحقة.

لقد بعث كتاب الجبرتي برسالة تحمل نفسها الإحساس بالأسى والشعور بالقلق على المجتمع المسلم وهو يَدْلِف إلى العصر الحديث. وهذه هي النقطة التي يبدأ منها الباب الثاني من هذا الكتاب، حيث يتناول رَدَّ فعل العلماء نحو عالم متغير اخترقه الاستعمار وهيمنت عليه مفاهيمُ مهمة، مثل التحديث والإصلاح والخطاب الوطني.

وبينما أصبح تحقيق التحديث والتقدم وإرساء مجتمع سياسي متكامل، أهدافًا سامية تنشدها النخبة السياسية، تراجعت منزلة الدين حتى صارت في دور محصور يعرف تمام المعرفة أين تنتهي حدوده في الفضاء العام. لكن كيف كانت رِدَّة فعل العلماء مع هذا السياق المتغير؟ وما هي الاستراتيجيات التي اتبعوها والطرق التي سلكوها؟

وفي الفصل الثالث يعرض «عاميت باين» للحوارات التي دارت حول هذه القضايا في إسطنبول، عاصمة الإمبراطورية العثمانية، التي كانت هي والقاهرة تقودان التوجه نحو التغيير في العالم السُّني، بل إنها قطعت في ذلك شوطًا بعيدًا، حتى إنها أعادت رسم العلاقة بين الدين والدولة في ظل «جمعية الاتحاد والترقِّي» (من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩١٨)[١٦]. ويكشف الكاتب عن أنه في أثناء تلك الفترة لم يكن لدى العلماء - باستثناء قلة قليلة منهم، أبرزهم «مصطفى صبري أفندي» - الحماسة للانخراط في النشاط المدني والسياسة بشكل رسمي؛ حماية لمصالحهم، وضمانًا لبقاء القيم والمؤسسات الإسلامية إزاء السياسات العَلمانية المركزية لجمعية الاتحاد والترقي، التي كانت تنظر إلى تأسيس الأحزاب السياسية، واحتلال مقاعد البرلمان، وتشكيل التحالفات السياسية، على أنها أمر يرتبط بوظيفة العلماء ارتباطًا عضويا وليس أمرًا غريبًا عليها. وكان هذا الانغماس

---

(١٦) ينظر بعض الباحثين إلى اتجاه العلمنة التركية في القرن العشرين على أنه امتداد لشيء تمتد جذوره التاريخية للإمبراطورية العثمانية وليس فقط لفترة التنظيمات في القرن التاسع عشر، بل لقرن سابق من الزمن. انظر مثلًا:

Serif Mardin, "Continuity and Change in Turkey," in Abdul Aziz Said, Mohammad Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk (eds.), Contemporary Islam: Dynamic, Not Static, New York 2006, pp. 101–106.

في الحياة السياسية اليومية علامة على تحول علماء آخر مراحل الدولة العثمانية إلى مفكرين محدَثين لهم موقف نقدي من القضايا السياسية وعندهم تَوْقٌ شديد لأداء دور حركي أكبر[١٧].

وهكذا نرى أن علماء الفترة الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية، على النقيض من الفكرة الشائعة السائدة عند المؤرخين الأتراك وفي الأدبيات المكتوبة حول هذا الموضوع، لم يغيبوا تمامًا عن الحضور في المجال العام، كما أنهم لم يتركوا «فراغًا فكريًّا» يملؤه المفكرون وعلماء الاجتماع الجدد[١٨]. صحيح أن المؤسسة الدينية كانت محظورة رسميًّا في ظل سياسة العَلْمَنة العنيفة التي انتهجها «مصطفى كمال أتاتورك»، إلا أن الإرث الذي خلَّفه نضالُ «مصطفى صبري أفندي» ورفاقه للحفاظ على الروح الإسلامية قد وجد في العقود الأخيرة من يبقيه على قيد الحياة بين الأوساط الدينية في الجمهورية التركية.

في الوقت الذي كانت فيه العلمانية ذات طابع مؤسسي رسمي في إسطنبول في أثناء السنوات الأخيرة من تاريخ الإمبراطورية العثمانية وما بعدها، بقيت فكرة مصطَنعة أكثر منها واقعيةً في الأقاليم الناطقة بالعربية من تلك الإمبراطورية. ومالت نخبة الساسة والمفكرين إلى انتهاج رؤية «أكثر ليونة» أو «أقل بعدًا» من العَلْمانية تسعى من خلالها الدولة إلى إعادة تشكيل المجتمع بطرقٍ عقلانية، دون إنكار لصلاحية الدين أو إخراجه إلى هامش الفضاء العام.[١٩] وهو ما سمح للعلماء المحليين بمزيد من الحضور الفكري والسياسي.

---

(١٧) كان انخراط العلماء العثمانيين في سياسات الاحتجاج واضحًا بالفعل في معارضتهم للنظام السلطوي للسلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ - ١٩٠٨)، وقد وجدوا في هذا المعارضة شيئًا مشتركًا يجمعهم مع عناصر داخل جمعية الاتحاد والترقي. انظر

İsmail Kara, "Turban and Fez: Ulema as Opposition," in Elisabeth Özdsalga (ed.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. London 2005, pp. 162–200. See also Kara,"Turban and Fez," pp. 162–200.

(18) See Recep Sendturk, "Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectuals between *Fiqh* and Social Science," *Die Welt des Islams* 47 (2007), pp. 283–318.

(19) See also Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA., 2007, mainly pp. 1–4,85–89.

ولم يكن لظهور الاستعمار الأوروبي دور كبير في تغيير وظيفة العلماء بوصفهم وسطاء وعنصرًا لا غنى عنه من مكونات «سياسة سادة القوم» في توصيل سلطة الحكومة الخارجية في الأقاليم. كان هذا الأمر متجسدًا في ليبيا على وجه الخصوص بعد غزو إيطاليا لها عام ١٩١١. وكما نرى في الفصل الرابع بقلم «آنا بالدينيتي» فإن سلطة المستعمر الإيطالي لم تحصر نفسها في إقامة عَلاقات وثيقة بالطريقة السنوسية الغالبة في البلاد، بل مدت جسور التعاون مع غيرها من عناصر النخبة الدينية، خاصة في منطقة طرابلس، حيث كانت ترى فيهم عاملاً مهمًّا من عوامل ترسيخ سياستها الاستعمارية. وفي الوقت الذي نأت فيه بعض القوى الأوروبية الأخرى بنفسها عن العلماء، مثلما فعل البريطانيون في مصر، أو عمِلت بعض القوى الأخرى على إضعاف دور العلماء في المجتمع، مثلما فعل الفرنسيون في سورية والجزائر، سعت إيطاليا إلى اتخاذ العلماء الليبيين حلفاءَ لها، وربما كان ذلك يعود بعض الشيء إلى عدم إحكام قبضتها على البلاد.

ولم يتغير الموقف الإيجابي من إيطاليا نحو الشعائر الإسلامية والمؤسسات الدينية في ظل الحكم الفاشي (١٩٢٢-١٩٤٣) جزءًا من مخطَّطٍ أوسع لاستمالة النخب الإسلامية ضد الهيمنة البريطانية والفرنسية. وبذلت الدعاية الفاشية جُهودًا كبيرة لإظهار أنه من الممكن التحالف مع العرب في الصراع على الهيمنة على حوض البحر الأبيض المتوسط. لكن هذه السياسة لم يكتب لها النجاح الكامل؛ لأنه إلى جانب مظاهر الحوار والتعاون، قامت بعض الأوساط الدينية بانتقاد الوجود الإيطالي في البلاد، بل [ومقاومته] بمعارضة مسلحة ضده.

في مصر المجاورة لليبيا، كانت مقاومة علماء الأزهر للوجود البريطاني حاضرة أيضًا، بل اتسمت بعداء ممنهج، إلا أن شيوخ الأزهر كان عليهم أن يتقبلوا على مَضَضٍ التعاملَ، ليس فقط مع نخبة استعمارية كافرة، بل مع نخبة إسلامية قومية تسعى إلى تغيير الهوية الجمعية لوادي النيل وتدعو لإصلاح المؤسسات الدينية.

وفي الفصل الخامس يتناول «راينر برونير» بالدراسة موقف الأزهر من قضايا الهوية الوطنية والإصلاح في فترة ما بين الحربين العالمية الأولى والثانية وما بعدها. كما يشير إلى تآكل احتكار الأزهر لمهمة صياغة القيم الاجتماعية في ضوء التحديات الجديدة التي

يفرضها المفكرون الحركيون من السلفيين الجدد وعلى رأسهم «محمد رشيد رضا»، صاحب مجلة «المنار» ذائعة الصِّيت. صحيح أن بعض علماء الأزهر قد عمِلوا على نزع فتيل التوتر بين المعسكرين اللذين يتنافسان على الزعامة الدينية، إلا أن جهودهم لم تُكلَّل بالنجاح.(٢٠)

ولم يعد بمقدور الأزهر وهو يواجه هجوم السلفيين أن يختبئ وراء الحواشي والتعليقات على نصوص تعود إلى القرون الوسطى، بل كان لزامًا عليه أن يتخذ موقفًا حيال قضايا الإسلام الملحة في العالم الحديث، بما في ذلك القضايا ذات الطابع السياسي، مثل قضية الخلافة أو المبشرين الأجانب.

وفي العراق ظهر أيضًا صراع مشابه حول مَن له حق تعريف الإسلام والاستحواذ على اهتمام الجماهير في فترة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وفي الفصل السادس يميط «أوريت باشكين» اللثام عن حوار حيوي داخل المجتمع العراقي بين علماء السُّنة والشيعة حول قضايا التغيير والإصلاح، وخاصة مدى قدرة المؤمن الحق على المحافظة على إيمانه دون أن يحرم نفسه مما يتيحه التقدم ومعارف العلوم. وأظهر هذا الخطاب أن المجتمع العراقي استطاع أن يتقبل التأويلات المختلفة لدور الدين في المجتمع، كما أنه تأثر بالتيارات الفكرية الإصلاحية والسلفية في مصر والشام، مما يظهر وجود مجتمع فكري حقيقي في الشرق الأوسط، استطاع أن يتجاوز الحدود الجغرافية والحواجز العرقية باستخدام تقنيات حديثة لنشر الأفكار.(٢١)

لم يبق الفكر الإصلاحي حبيسًا في مجال الفكر والخطاب، بل تسرب إلى المجال السياسي وكان جزءًا من عملية تحديث أوسع بدأتها دول منطقة الشرق الأوسط. وكان هذا يعني من الزاوية القانونية، نقلَ فصول بأسْرِها من القانون، مثل قانون العقود الخاصة، من دائرة اختصاص العلماء إلى دائرة اختصاص المحاكم الوطنية، مع تطبيق

(20) See also Zeghal, "The 'Recentering' of Religious Knowledge and Discourse," pp. 115–116

(21) See also Ami Ayalon, The Press in the Arab Middle East: A History, Oxford 1995, pp. 50–72; Juan R. I. Cole, "Printing and Urban Islam in the Mediterranean World 1890–1920," in Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly (eds.), Modernity and Culture: from the Mediterranean to the Indian Ocean, New York 2002, pp. 344–364.

القوانين المنقولة عن الغرب. بيد أن إدخال القوانين الحديثة، كما يظهر «رون شاهام» في الفصل السابع، لم يكن أمرًا صادمًا إلى حد كبير، أو على الأقل لم يكن مزلزلاً، كما ذهب بعض الباحثين الغربيين؛ لأن العلماء اعتادوا طيلة تاريخهم على أن الحاكم هو مصدر القوانين التشريعية، كما اعتادوا وجود محاكم لا تقضي حسب الشريعة الإسلامية. لهذا لم تكن التطورات الحديثة طلاقًا بائنًا مع الماضي، بل كان فيها شيء من الاستمرار. لكن عندما كانت عملية تقنين الإصلاحات على يد الدولة تَشْرُد عن القانون العام وتَلْمَسُ أمور العبادة أو أحكام الأسرة، كان العلماء، على اختلاف مواقعهم، ينتفضون احتجاجًا عليها وبصورة عنيفة في بعض الأحيان. ولم يكتف العلماء بالتجاوب مع تقنين الدولة للقوانين بل كان لهم يد في إعادة كتابة نظرية الفقه الإسلامي حتى تستوعب التغيرات التي فرضتها الحداثة. ونجد في هذا الفصل من الكتاب قراءة نقدية للعديد من الأعمال المهمة حول هذا الموضوع، مطروحة للنقاش في سياق مختلفِ النظمِ القانونية في الدول العربية المعاصِرة.

وعلى النقيض من البيئات الحضرية، كانت البيئات شبه القبلية في منطقة الشرق الأوسط، مثل الملَكيات في الجزيرة العربية والخليج الفارسي وشمال أفريقيا، أقلَّ عُرْضةً لموجات التحديث والتغريب، وكان حكامها يتمتعون بمكانة دينية في نظر شعوبهم. ولم يكن العلماء في حاجة كبيرة للتخوف من أن تجور الدولة على مكانة الشريعة أو أن يتخوفوا من أي ضرر قد يمس مصالحهم. فقد كان العلماء جزءًا لا يتجزأ من النضال لنَيْل الاستقلال وبناء الدولة، وألحقوا بأجهزة الحكم في مناصبَ رفيعة في مجالات القضاء، والتعليم، والأخلاق.

والواقع أن العلماء كانوا بمثابة الذراع الثالثة لجهاز الدولة، جنبًا إلى جنب مع النظام والقبائل.

وتلقي الدراستان اللتان نفتتح بهما الباب الثالث من هذا الكتاب، وهما عن دور العلماء في المغرب (دانيال زاسينواين)، وفي المملكة العربية السعودية (محمد العطاونة)، الضوء على أمثلة حقيقية لعزيمة علماء الدين وتأثيرهم.

ويذهب «دانيال زاسينواين» في الفصل الثامن إلى أن القوميين الذين أتى معظمهم

من بيئات حضرية تقليدية، سَعَوْا في أثناء النضال من أجل الاستقلال في المغرب (١٩٤٤ - ١٩٥٦) إلى الحفاظ على البنية الاجتماعية والسياسية للمغرب أكثر من حرصهم على استبدالها بأُطر ثورية حديثة. وهذه السمة للقضية القومية مثَّلت أساسًا قويًّا للتعاون مع العلماء الذين جاءوا من أصول مشابهة. ونجحت الشخصيات الرئيسة في الحركة القومية في كسب تأييد الأوساط الدينية، وهناك عدد من العلماء كانوا من بين المؤسسين لحزب الاستقلال. وظهر أن تواصل القوميين مع زعماء القبائل في المناطق الريفية مهمة بالغة الصعوبة، كما أن زعماء القبائل هؤلاء كانوا أقل حماسة للدعوة إلى فكر قومي يهيمن على ما سواه؛ لأنهم كانوا يخشون من أن ذلك سيستبدل بالانتماءات السياسية المحلية إطارًا جمعيًا أوسع. أضف إلى ذلك أن كثيرًا من زعماء القبائل كانوا من أتباع الطرق الصوفية أو غيرها من الجماعات البعيدة عن جادة الدين، وتلك ظاهرة اشتُهرت بها الخارطة القبلية في المغرب، وإن لم تلق ترحيبًا من القوميين الذين تبنَّوا الفكر السلفي، خاصة فيما يتعلق بالاعتقاد في الأولياء. في الواقع فشِل العلماء من أصول حضَرية في القيام بدور الوساطة في الخلاف بين القوميين والقبليين، كما فشِلوا في اختراق القطاعات الريفية والقبلية أو استمالتهم إلى الانضمام إلى النضال من أجل الاستقلال، كما فعلوا في بيئات شبه قبلية أخرى بالشرق الأوسط.

يقدم «محمد العطاونة» في الفصل التاسع صورة بناءة أكثر عن العلماء ودورهم بوصفهم عنصرَ إقناع ووساطة في المجتمع، مثلما هو الحال في المملكة العربية السعودية بما عرف فيها من تزاوج وثيق بين الدين والدولة، ونظام اجتماعي تجذَّرت فيه القبلية، وهما الركنان اللذان يقوم عليهما الحكم في المملكة. وفيما يتعلق ببناء الدولة السعودية، قامت المؤسسة الدينية بأداء دور في غاية الأهمية، ولا تكتفي بتوَّلي مسئولية التقاضي والتشريع فحسب، بل تعمل على ردم الهوة بين القبلية والإسلام، وتكييف بعض القيم القبلية مثل العصبية (التي تعني التناصر القائم على رابطة الدم) والاحتكام إلى شرع الله. ويكشف تحليل الكاتب لكتابات كبار علماء الدين بالمملكة وآرائهم في الثلث الأخير من القرن العشرين، وآرائهم في أن النظام القبلي، حتى وإن تأثر بالإسلام تأثرًا كبيرًا، فإنه لا يزال يعد قوة تأييد ومصدر شرعية للأُسرة الحاكمة.

ويركز الباب الأخير من مقالات هذا الكتاب على علاقات العلماء فيما بينهم، وعلاقاتهم بغيرهم من الأطراف الفاعلة على المشهد الديني، مثل الإصلاحيين السلفيين، والإسلاميين، والليبراليين، مما يرسم صورة حية لخطاب إسلامي به من عوامل الوحدة مثلما به من عوامل التنوع والفُرْقة والصراع.

ويشير هذا الباب من الكتاب إلى أهمية العلماء عند التعامل مع معضلات العصر الحديث والإدلاء بدلوهم فيها، كما يشير إلى إصرارهم على كسب أرض جديدة لمفاهيمهم على الساحة العربية والإسلامية، من خلال التعاون مع منافسيهم الأيديولوجيين أو معارضتهم لهم.

ويتناول الفصل العاشر بقلم «ديفيد كومينز» ما بين الوهابيين والصوفيين والسلفيين من أخذ وردٍّ في نهاية القرن التاسعَ عشرَ وبداية القرن العشرين. ويتوسد الفكر الوهابي مكانه في أقصى درجات الخطاب الإسلامي عندما يذهب إلى أن المسلمين الذين لا ينتسبون إلى هذا الفكر ليسوا بمسلمين صحيحي الإسلام، بل هم في الواقع مشركون عليهم أن يدخلوا الإسلام من جديد. وكان من الطبيعي أن تستثير مثل هذه النظرة العقدية المتطرفة رِدَّة فعل عدائية من العلماء ومشايخ الصوفية في شبه الجزيرة العربية وبلاد الهلال الخصيب، ممن كانوا يعدّون أنفسهم مؤمنين حقًّا، وأن الوهابيين هم أصحاب البدعة والخروج من الدين. إلا أن هذا الزعم من قبل الوهابيين مسته يد التهذيب في بداية القرن العشرين على يد الإصلاحيين السلفيين ممن كانوا يعيشون على هامش الأوساط العلمية الدينية في بغداد ودمشق والقاهرة، ممن قدموا الوهابية في صورة أكثر إيجابية. وفي الوقت الذي رفض السلفيون النظرة الوهابية التي تحظر نقل أي شيء عن الكفار، أكدوا على العامل المشترك في مكافحة كل التقاليد غير الشرعية، مثل مسالك التقليد في التعليم، أو المسلك الصوفي في عبادة الأولياء.

ويشير الكاتب إلى أن جهود السلفيين، سواء في كتاباتهم أم في ممارساتهم، لتقديم الوهابية في صورة حركة إحياء حقيقية لا في صورة مذهب غريب خارج عن الإجماع، قد أنهى العزلة الفكرية والجغرافية المفروضة على الوهابية من خلال إيجاد جمهور لها يتقبل كلام دعاتها.

وتمثل عملية إعادة تقديم الوهابية من الناحية السياسية والفكرية للعالم العربي والإسلامي، لحظةً محوريةً في التاريخ الإسلامي الحديث، ومن دونها، كما يذهب الكاتب، لم يكن لِيكتبَ للوهابية ما لها من انتشار في العالم المعاصر، مهما تيسر لها من دعم مالي سخي من الحكومة السعودية. إذ بفضل دعم العلماء السلفيين في بلاد الهلال الخصيب ومصر، وعلى رأسهم «محمد رشيد رضا» (ت ١٣٥٤هـ)، أضحت بعض العناصر المهمة في المذهب الوهابي المتزمِّت، مثل التطهر، والاجتهاد، والجهاد، جزءًا من الأجندة الإسلامية العائدة للظهور من جديد.

في الواقع: إن مقولة: إن معظم الداعين إلى إحياء الإسلام السُّني هم من غير المتخصصين في علوم الدين ومن القادمين من الأوساط الأكاديمية، هي حقيقةٌ تميز حركة الاحتجاج الإسلامي في الأدبيات الاجتماعية والتاريخية بوصفها ظاهرة منبتَّة الصلة بالموروث العلمي أو بمن يمثلونه وهم العلماء. لقد اتهم الإسلاميون العلماء بخيانة القضية الإسلامية، من خلال موالاتهم للأنظمة البعيدة عن الدين، والركون إلى الجمود الفكري. وكان تعبير «مرتزقة الدين» (علماء السلطة) مفهومًا شائعًا في خطاب الإسلاميين عرف طريقه إلى الأعمال العلمية لمشاهير الباحثين الذين رأوا في السياسة والانخراط فيها حدًّا فاصلاً يميز الإسلاميين عن العلماء.

ويرى «أوليفير روي»، شأنه شأن الباحثين في علماء الدين، أن السياسة تتصف بالتغير، على عكس الأخلاق المستوحاة من النصوص، التي تتصف بالثبات. ويذهب «روي» إلى أن «عالم الدين الذي يعمل بالسياسة هو واحد من اثنين: إما أن يكون مستشارًا للحاكم أو منفيًّا من البلاد». وعلى النقيض من ذلك، يرى الإسلاميون أنه من غير السياسة، إذ لم يكن هناك داعٍ لوجودهم بحكم أنها تناقش شرعية الدولة في الصميم.(٢٢)

وفي الفصل الحادي عشر يرسم «مائير هاتينا» صورة تاريخية أكثر دقة، نرى فيها كيف أن الخنوع السياسي لعلماء السلطة لم ينته بهم بالضرورة إلى الانسحاب من جانب،

(22) Olivier Roy, The Failure of Political Islam, London 1994, pp. 91–92; idem, Globalised Islam, p. 166.

ولا إلى العداء المطلق مع الإسلاميين من جانب آخر. وفي الواقع أنه رغم إنكار هؤلاء العلماء على الإسلاميين تحدِّيهم للنظام الحاكم، فقد شاطَروهم مطلبهم الأساسي في التأكيد على الهوية الثقافية وأسلَمة المجال العام. وعندما أنزلوا المُثُلَ العليا إلى أرض الواقع وجدناهم على اختلاف طبقاتهم في مصر والأردن وفلسطين، وفي سورية ولبنان بدرجة أقل، يعارضون دعاة الثقافة العلمانية ويسعون إلى إعادة رسم ما دَرجوا عليه من تمييز بين الرجل والمرأة، وما اعتادوا عليه من حواجز بين الطوائف الدينية. بل إن حضور الإسلام الرسمي كان أكثر وضوحًا في الملَكيات شبه القبلية مثل المملكة العربية السعودية، والكويت، والبحرين، حيث تولَّى العلماء رسميًّا مسئولية الإشراف على الأخلاق العامة. ولهذا السبب لم يكن مصطلح «حراس العقيدة» مجرد شعار، حتى في العصور الحديثة.

مِن جانبهم لم يقطع الإسلاميون حبل الودِّ مع المؤسسة الدينية الرسمية. وكما يظهر الكاتب في هذا الفصل، فقد شارك زعماء الإخوان المسلمين في مصر وسورية والأردن وفلسطين علماءَ السلطة في حثِّ المجتمع على الالتزام بتعاليم الإسلام. بل إن هجوم الراديكاليين على العلماء لم يستمرَّ على طول الخط. والواقع أن بعض الإسلاميين قد امتدح تاريخ العلماء في الحفاظ على الدين والصمود بكل صرامة أمام التقلبات السياسية. فضلًا عن ذلك فإن حضور العلماء في الحركات الإسلامية، خاصة في حركات الدعوة بين الناس، وفي قيامهم بدورهم في الهداية الروحية أو الزعامة السياسية، كان له أثر أيضًا في نزع فتيل التوتر ومدِّ الجسور بين المؤسسة الدينية الرسمية والحركات الإسلامية المعارضة.

لكن إذا كان هناك من نقاط تقارب بين علماء السلطة والإسلاميين في مواقفهم المشتركة في الدفاع عن تعاليم الإسلام وقيمه المقدسة، فقد غلب التوتر والعداء على عَلاقة علماء السلطة مع الليبراليين في معظم الأحيان. وهذه هي النقطة التي يتناولها «محمد أبو سمرة» في الفصل الثاني عشر، حيث يكشف أن دعاة الليبرالية دعوا إلى نظام اجتماعي متحرر يقوم على الحقوق المدنية والمساواة والانفتاح، من خلال طرح تأويل تاريخي أقل حِدة وأكثر مرونة للقرآن والتراث الإسلامي. وذهب الليبراليون إلى أن نصوص الوحي، والشعائر

الدينية، والقوانين الإسلامية، قد شكَّلتها التقاليد الدينية المختلفة التي سبقتها إلى الوجود، كما أنها تأثرت بالظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية لمجتمع صدر الإسلام. لذلك كان لزامًا أن تناقش تلك النصوص في سياقها التاريخي [غير معزولة عنه].

لقد تباينت مواقف علماء السلطة إزاء ما قام به الليبراليون من إعادة قراءة الإسلام من منظور تاريخي، من التجاهل إلى مناقشة مدى صحة الكتابات الليبرالية من الناحية العلمية وإدانتها. غير أن كبار المشايخ تحفظوا على اتهام الليبراليين بالرِّدة أو الكفر، وهو مسلك لجأ إليه معظم الحركيين الإسلاميين وصغار العلماء. والواقع أن هؤلاء المشايخ قد استنكَروا فتاوى التكفير التي كانت تُسْبِغ الشرعية على العنف في حق دعاة الليبرالية؛ إذ كان التكفير، خاصة منذ مطلع التسعينيات، قد أصبح أداة من أدوات العنف في يد الإسلاميين الراديكاليين ضد الشخصيات العامة ومؤسسات الدولة، ومن ثم كان ينظر إليه على أنه يثير الفتنة في صفوف المجتمع.

ويذهب الكاتب إلى أن الموقف الحذر الذي اتخذه علماء السلطة يظهر قدرتهم على تطويع إستراتيجياتهم في السعي نحو الموازنة بين الاعتبارات الدينية والسياسية، وتحقيق هدفين، أولهما استعادة السلطات الدينية الرسمية لاحتكارها أمور العقيدة، واستعادة الحكومة لاحتكارها استخدام القوة، وهما قضيتان كانتا، ولا تزالان، موضع الخلاف مع الإسلاميين في العصر الحديث.

ولم يقتصر المجال المعاصر لحركة العلماء وتنافسهم المحموم مع منافسيهم الأيديولوجيين على بيئاتهم السياسية المختلفة، بل لقد أصبح جزءًا من فضاء إسلامي عالمي لا يترك واردة ولا شاردة من قول أو فعل له علاقة بقضايا المسلمين وهمومهم إلا وتناوله بالتمحيص وتجاوَب معه بالتفاعل، فقد أصبحت القنوات الفضائية والإنترنت الآن في متناول العلماء وإن لم يتقن كثير منهم المهارات الإعلامية المطلوبة. وخير مثال على ذلك هو الجدلُ الذي ثار في فرنسا حول الحجاب، وهي قضية أثيرت في البداية عام ١٩٨٩، ثم عادت للظهور مرة أخرى في عام ٢٠٠٣. وكانت مشيخة الأزهر حاضرة بقوة في الجدل الذي عمَّ العالم الإسلامي بشأن تلك القضية.[٢٣]

(23) See, e.g., Zeghal, "The 'Recentering' of Religious Knowledge and Discourse," pp. 123–128

وهنـاك مثال جليٌّ آخر يتناوله «جاكوب سـكوفجارد بيتيرسـون» في الفصل الثالثَ عـشرَ، ونعني به ما يسـمى بـ «أزمة الرسـوم الكاريكاتورية» التـي اندلعت عقب نشر صحيفـة دانماركية لكاريكاتير مسيء للنبي «محمد» في سـبتمبر ٢٠٠٥. ويرصد الكاتب في هذه الحادثة موجة جديدة من تدويل الإسـلام ترتبط ارتباطًا وثيقًا بما شهدته وسائل الإعـلام مـن تطـور. وأتاحت هـذه الأزمة الفرصـة لعلماء السـلطة وغيرهـم، ولدعاة الفضائيات، أن تصل أصواتهم إلى جمهور عريض من المسـلمين تهيجت مشـاعرهم من هـذا الفعل، كـما أتاحت لهم فرصة إعادة ترتيب صفوفهم في شـبكات جديدة لا تحدها حدود الأوطان.

وهكذا كان لعلماء السُّنة حضور قوي يتردد، ليس فقط في مدار الشرق الأوسط، بل في العالم كله، ما جعلهم ينافسون غيرهم من دعاة الإسلام على المكانة والنفوذ. ويحضرنا هنـا النشـاطُ الدعـويُّ المكثـف للأزهـر ولرابطة العـالم الإسـلامي في أفريقيا، وآسـيا، وأوروبـا، وهو أمر يعود إلى خمسـينيات وسـتينيات القرن المـاضي.[٢٤] فضلًا عن ذلك تأسـس هناك منتديان يجمعان العلماء في عامي ١٩٩٧ و٢٠٠٤، على التوالي، الأول هو «المجلس الأوروبي للفتوى والبحوث»، والثاني هو « الاتحاد العالمي لعلماء المسـلمين». وكانـت أهدافهما المعلَنة هي تعزيز التعاون بين العلماء من جميع أنحاء العالم الإسـلامي، وهداية المسلمين، وخدمتهم.[٢٥]

ويعيدنـا هذا الانتشـار العالمي للعلـماء إلى الفكرة المركزية التي تصبغ دراسـات هذا الكتـاب بصبغـة واحـدة، ألا وهـي أن علماء السُّـنة في العـصر الحديـث لم يكتفوا فقط بالتعامل مع ما اسـتَجدَّ عليهم، بل حققوا نجاحاتٍ متعددةً وأدلوا بدَلْوهم في الخطاب العـام حـول قضايـا أخلاقية وثقافيـة واجتماعية. بعضهم تحـلَّى فيها بسَـعة الأفق، لكن

(24) See also Daniel Crecelius "al-Azhar in Revolution," Middle East Journal 20 (Winter 1966), pp. 34–49; Majda 'Ali Salih Rabi', al-Dawr al-Siyasi li'l-Azhar 1952–1981, Cairo 1992; David Commins, Th e Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London 2006, pp. 152–153, 174–175, 190–193.

(25) Al-Mustaqbal (Beirut), 3 July 2006; al-Mukhtar al-Islami (Cairo), 31 August 2006, pp. 50–54

معظمهم اتخذ منها موقفًا أكثر تزمُّتًا؛ وقد يعود السبب الرئيس في ذلك إلى التقلبات الاجتماعية والسياسية التي تركت المسلمين حيارى، وعُرْضة لأن يخترق الاستعمار أرضهم، وهم يلهثون وراء الغرب في السعي نحو تحقيق التقدم المادي وامتلاك السلطة السياسية. وكان من تبعات هذا المأزِق التاريخي، الذي يتناقض مع ما عاشه المسلمون من أمجاد خلت، أن أصبحوا أقلَّ تقبلًا للاندماج أو التقارب الثقافي.

ولم تكن حيوية علماء السُّنة في العصر الحديث بمنطقة الشرق الأوسط، كما تجلت عند كثيرين منهم، مجرد نتيجة لصحوة دينية بدأت من سبعينيات القرن الماضي، ودفعت النخب العربية لتقديم التشريعات الرسمية التي تتفق مع الدين، وأن يتحول العلماء إلى مصدر إستراتيجي في مكافحة حركات الاحتجاج الإسلامية.

والواقع أن هذه الحيوية تعود إلى أواخر القرن التاسعَ عشرَ، وترتبط بالحقيقة التاريخية القائلة: إن «تأميم» الإسلام على يد بعض النخب السياسية كان يعني أيضًا مولد قاعدة جديدة من قواعد السلطة، تتمثل في علماء الدين... قاعدة حازت منذ ذلك الوقت مكانة المؤسسة الوطنية التي لها هيئاتها ووظائفها العلمية وميزانيتها الخاصة بها.[٢٦]

ومن القنوات الأخرى التي نستدل بها على حضور بضاعة العلماء في سوق الفكر في المجتمع المسلم، ظهورُ المطبوعات بأعداد كبيرة، وكذلك ظهور الإعلام الإلكتروني. فقد أحس العلماء أن إلقاء الخطب في المساجد وحدها أمر لا يشفي غليلهم، ولم يجادلوا، شأنهم في ذلك شأن الجماعات الإسلامية والطرق الصوفية، في أن وسائل الاتصال الحديثة لها ميزاتها في نشر قضيتهم وتوسيع دائرة جمهورهم.[٢٧] ثم إنهم ليسوا بالجماعة

(26) See also Hatina, 'Ulamà, Politics and the Public Sphere in the Middle East: An Egyptian Perspective (forthcoming)

(27) See e.g., Jakob Skovgaard-Petersen, "Th e Global Muft i," in B. Schaebler and L. Stenberg (eds.), Globalization and the Muslim World, New York 2004, pp. 153–165; Muhammad Qasim Zaman, "Consensus and Religious Authority in Modern Islam: Th e Discourse of the 'Ulamà," in Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies, Leiden 2006, pp. 153–180; Bettina Gräf, "Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace," Die Welt des Islams 47 (2007), pp. 403–421.

الزاهـدة في كل جديـد، إذا جـاز لنـا أن نسـتحضر ما قالـه «أوري كوبفيرشـميدت» في معرض حديثه عن أثر التقنية الغربية على منطقة الشرق الأوسط.[٢٨]

أي إن العلماء ظلوا على عهدهم في التمسك بتراث جدلي طويل من المرونة والتكيف مـع الظروف المتغيرة. وكما قال «زامان» - بحـقٍّ - فإن «علماء القرن العشرين والحادي والعشرين لا يختلفون كثيرًا عن نظرائهم في القرون السابقة»[٢٩].

ويأتي تناول المكانة المهمَّشـة لعلماء السُّـنة في منطقة الشرق الأوسط بالدرس في هذه المجموعة من الدراسات في هذا الكتاب في سياق اهتمام أكاديمي متزايد بدور العلماء في مختلف البيئات الجغرافية ومن شتى الجوانب الفكرية والتعليمية والاجتماعية والسياسية. وتقتلع نتائج تلك الدراسـة حجرًا آخر من أساسـات الجدار الواهي لنظرية التحديث، من خلال إلقاء الضوء على التركيبة المعقدة للحداثة في الدول العربية الإسلامية، حيث فيهـا العلاقة بـين التقليد والتجديـد، والقديم والحديـث، تتفاعل لتقـوَى ولا تتصارع فتضعف.[٣٠] وبهذا يمثل هذا العمل إسهامًا قيمًا في حقل الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية.

(28) Uri Kopferschmidt, "Western Technologies, Big and Small, in the Middle East" (unpublished paper).

(29) Zaman, The Ulama in Contemporary Islam, p. 189.

(30) See also Shmuel N. Eisenstadt, Comparative Civilizations and Multiple Modernites, 2 vols., Leiden 2003

الباب الأول

ورثة الأنبياء في التاريخ الإسلامي

الفصل الأول

العلماء بين الدولة والمجتمع في الإسلام السُني في العصور ما قبل الحديثة

مايكل ونتر

مَن هم العلماء؟

«العلماء» هم أهل العلم في الإسلام. مفردها «عالم» وهو اسم لفاعل من الفعل «علِم»، أي عرَف. وينبغي أن يمتلك العالم ناصية «العلم»[١]. وتعرِف اللغة العربية لكلمة «العلم» اسمين آخرين على الأقل هما: «المعرفة»، وهي المعرفة الحدْسية «للعارف»، أو الصوفي، و«الأدب»، وهو المعرفة الواسعة، والرفيعة، والعامة، والسطحية أحيانًا، للإنسان المتعلم، وهي ما يسميه جي. اي. فون جرينوبوم» التعليم المثالي» وتعد الأعمال الأدبية، والتاريخ، واللغة من باب أولى، المكونات الرئيسة للأدب.(٢)

والعلم [الشرعي] هو المعرفة المحصَّلة من نصوص الوحي في الإسلام، وهي على وجه التحديد القرآن، والأحاديث النبوية. وترى «دانيلا تالمون هيلر» أن المكون

---

[١] أي العلم الذي تخصص فيه، إذ ليس لعالم أن يمتلك ناصية العلم كله أو جملة العلوم. (المترجم)

(2) Gustave E. von Grunebaum, Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation, 2nd ed. Chicago 1953, pp. 273ff.

الأساسي لسمعة «العالم» هو درجة الكمال في مسلكه أكثر من ضخامة ما اكتسبه من علم [٣](رغم تقدير الثقافة الإسلامية الكبير للتعلم).[٤]

وسأغامر بالتعميم وأقول: إن العالم في أي مكان وفي أي زمان يشترك مع غيره من العلماء في التعريف الأساسي للمصطلح. صحيح أن علمهم يقوم بالطبع على عقيدة الإسلام، لكن الدُّرْبة التي أضفت عليهم ميزة نعتهم بـ «العلماء» كانت، ولا تزال، هي معرفتهم بنصوص الوحي، قراءة، وحفظًا، بقدر ما يتيسر لهم، وتفسيرًا، وايصالها للأجيال التالية من علماء الدين في المدارس الدينية (الكليات التي تدرس علوم الإسلام) وغيرها من دور العلم، أو بنقلها من عالم إلى آخر. وكان عليهم الإلمام بما يعينهم في علمهم من تخصصات أخرى مثل فروع النحو والبلاغة وغيرها. وكان للعالم أن يتخصص في ضربٍ معينٍ من ضروب العلم، مثل الحديث، أو السيرة، أو التفسير، أو علم الكلام، أو الأصول، أو غيرها، أو في كل هذه العلوم مجتمعة. لكن الفقه كان هو التخصص الأصعب والأعلى مكانة، ويقصد به الدراسة المنهجية للشريعة. وكانت هذه الخبرة على درجة عالية من الأهمية؛ لأن الإسلام، شأنه شأن اليهودية، وعلى خلاف المسيحية، دين جاء بشرع من السماء يضبط كل فعل يصدر عمن يؤمنون به، وهذا الشرع هو أساس بناء الأسرة والمجتمع والاقتصاد. ولقد بلغ علم الكلام في الإسلام درجة من النضج، لكنه لم يصل أبدًا إلى المكانة السامية للشريعة.[٥]

المذاهب

يدرس طلبة العلم من السُنة الشريعة الإسلامية في إطار «المذاهب». وهو مصطلح يعني في الفقه الإسلامي (مدرسة من مدارس القانون)، واحدة من أربع مدارس تمتعت بنفس الشرعية في الإسلام السُني وهي «الحنفية»، و«المالكية»، و«الشافعية»،

(3) Daniella Talmon-Heller, Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids (1146–1260), Leiden-Boston 2007

(4) See Franz Rosenthal, Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam, Leiden 1970

(5) See Joseph Schacht, "Theology and Law in Islam," in G. E. von Grunebaum (ed.), Theology and Law in Islam, Wiesbaden 1971, pp. 3–23.

و«الحنبلية»، نسبة لمؤسسيها. (في حين لم يكتب البقاء للعديد من المذاهب الأخرى). وكان كل مذهب يمثل موروثًا علميًا مستقلًا من ناحية الكتب الدراسية الأساسية، والتنويعات المختلفة في العقيدة والعمل. صحيح أن هذه الاختلافات كانت يسيرة في معظمها لكنها، كما يحدث غالبًا بين الطوائف الدينية المتشابهة، كانت السبب في نشوب معارك وجدل مرير. وكان الفقه أكثر التخصصات مِهْنية مما يدرس في المدرسة الدينية، وفي معظم المدارس كان مؤسس الوقفية هو من يحدد الانتماء المذهبي للمدرسة (وهي الوثيقة المؤسسة للصندوق الخيري والجهة المسئولة عن تدبير الموارد اللازمة للحفاظ على المدرسة). وهو ما يفسر لنا المنافسة المحمومة بين العلماء داخل المذهب نفسه ومع أقرانهم من مذاهب أخرى على وظائف التدريس.

اختلفت المذاهب فيما بينها من عدة أمور، حيث انتهج فقهاء الحنفية منهجًا أكثر مرونة، جعل الحكومات تفضل مذهبهم على غيره من المذاهب.[٦] (لكن هناك رأيًا آخر يقول إن أمراء الدولة العباسية فضلوا المذهب الحنفي؛ لأنهم كانوا في العراق حيث تأسست الدولة العباسية). أما فقهاء المالكية فقد عرف عنهم الجمود والشدة البالغة، مع الميل إلى إصدار أحكام قاسية، وغالبًا ما حكموا بالقتل في حالات قد يرفق فيها بالمتهم فقهاء مذاهب آخرون.[٧]

ومن الجدير بالملاحظة هنا أن نقول: إن الالتزام المذهبي لم يكن يحدد دومًا موقف صاحبه من بعض القضايا الدينية، مثل معارضة رؤية المعتزلة العقلانية للدين، أو المعتقدات الدينية عند الأشاعرة، أو قبول أو معارضة بعض أشكال التصوف (وتحديدًا فكرة «وحدة الوجود» عند ابن عربي، المتوفى عام ١٢٤٠م). ومع هذا مالت بعض المذاهب أكثر من

(6) Nurit Tsafrir, The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafism, Cambridge, MA. 2004, esp. pp. 116–120

(7) Michael Winter, "Inter-madhhab Competition in Mamluk Damascus: Al-Tarsusi's Counsel for the Turkish Sultans," in Jerusalem Studies in Arabic and Islam 25 (2001), pp. 195–211, esp. p. 203. The Maliki qadi is warned to be careful with death sentences (wa-la yatasahal fi 'l-dimà). Najm al-Din Ibrahim al-Tarsusi, Tuhfat al-Turk fi mayajbibu an yu'mala fi 'l-mulk, ed. Ridwan al-Sayyid, Beirut 1992, p. 82.

غيرها إلى اتخاذ مواقف معينة إزاء مثل هذه القضايا، مثل المعارضة القوية التي كانت عند الحنابلة ضد ما قال به «ابن عربي» أو ما جاء به «المعتزلة»، ومثل التأييد المطلق للحنفية لعقيدة «المرجئة»، وهي من أوائل التيارات الدينية (والمتسامحة سياسيًّا) في الإسلام.(٨) ويذهب «تسافرير» إلى أن الحنفية انقسموا بين المعتزلة الذين كانوا يؤمنون بـ «خَلْق القرآن»، وبين خصومهم التقليديين.(٩) وتغيرت بعض المواقف بمرور الزمن، وخير مثال على ذلك هو الموقف من الصوفية، التي حققت منذ القرن السادسَ عشرَ انتشارًا كبيرًا بين أوساط العلماء، وخاصة (وإن لم يكن حصرًا) في أقاليم الدولة العثمانية.

وكما هو معلوم لم ينتظم العلماء تحت راية واحدة فالإسلام لا يعرف «الكهنوت»، ولم تكن المذاهب مؤسسات بل كانت، كما ذكرنا من قبل، مدارس قانونية تجمعها مبادئ وموروثات فقهية مهنية واحدة. وقد فتَّش الباحثون المحدَثون عن عَلاقات اجتماعية تكون قد جمعت بين أتباع مذهب من المذاهب، لكنهم لم يصلوا في مسعاهم هذا إلى أية نتيجة قاطعة واضحة. وطالما وُلد أتباع المذهب من غير المتخصصين في علوم الدين في منطقة تمارس الذين حسب مذهب معين، فإنهم كانوا سيلجئون لأهل الفتيا أو غيرهم من العلماء الذين يثقون فيهم كلما حَزَبهم أمرٌ، من أمور الدين. وكان التأهيل القانوني للعلماء يتم على يد مدرسين ينتمون لمذهب من المذاهب، لكن العلماء من المذاهب المختلفة جمعتهم عَلاقات اجتماعية ومِهْنية طبيعية دون أن يشوبها عادة أي توتر. ولم يكن انتقال العالم من مذهب إلى آخر أمرًا شائعًا، لكن لم يكن هناك ما يمنعه من ذلك كما لم يكن ينظر إليه على أنه أمر يستحق المرء أن يلام عليه.

وحسب إحدى النظريات التي أسهب فيها العلامة الشهير «جلال الدين السيوطي»، يجوز للفقيه أن يغير مذهبه إذا ما رأى أن المذهب الذي سينتقل إليه قد يجعله قادرًا على فهم الشريعة فهمًا أفضل. بل إن تغيير المذهب في هذه الحالة يصبح أمرًا مندوبًا.(١٠) وغالبًا ما كان طلبة العلم يدرسون على يد علماء مذاهب أخرى تختلف عن مذهبهم.

---

(8) Tsafrir, *The History of an Islamic School of Law*, p. 118.

(9) Ibid., p. 47.

(10) Michael Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of ʿAbd al-Wahhab al-Shaʿrani, 2nd ed., New Brunswick 2007, p. 184.

وقد تميز المذهب الحنبلي بأنه المذهب الوحيد الذي له سمات واضحة تدل على التكافل والتلاحم الاجتماعي، وكان يغلب على أتباعه سَمْتُ الحركة الشعبية القادرة على التظاهر العنيف في الشوارع ضد خصومهم في الفكر والدين. وفي بعض الأحايين كان الحنابلة يتحركون أو يُحرَّضون بإيعاز من الزعماء يمكن أن نطلق عليهم - ما يسمى الآن «الأصوليين». والمثال الأول هو «أحمد بن حنبل» (المتوفى عام ٨٥٥م)، والذي ينسب إليه المذهب، حيث عارض عقيدة المعتزلة في عهد الخليفة المأمون في مسألة «خَلْق القرآن». وهناك مثال آخر يتمثل في الثائر والقائد الحنبلي «تقي الدين ابن تيمية» (المتوفى عام ١٣٢٨م). وقد قام الحنابلة بدور محوري، وغالبًا ما كان هذا الدور عنيفًا، في الصراع الذي دار في القرن الحادي عشرَ بين التيار الديني الراشد والشيعة في بغداد.(١١)

ورغم كل هذه الاختلافات بين العلماء فإنهم قد اشتركوا في سمات عامة، مثل الدربة على الفتيا، وطريقة التفكير والجدال، وهي أمور كانت متأصلة في مهنتهم. وكانت المقاربة الفقهية المبنية على النصوص سمةً مشتركةً بينهم، كما كان لأغلبية علماء السُّنة مواقف وتوجهات سياسية واحدة، حيث كانوا يصرُّون على الانصياع إلى أية حكومة مسلمة، بقطع النظر عن الطريقة التي استولت فيها على الحكم، طالما كانت قادرة على الدفاع عن حياض الإسلام، وتطبيق الشريعة، وحفظ الأمن. وكانوا ينتهجون هذا المبدأ بالفعل ويسوِّغونه بالقول.

المدارس الدينية

ارتبط ظهور المدارس الدينية، تحت حكم السلاجقة في إيران والعراق في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، والذي يعود أساسًا لمبادرة «نِظام المُلْك» الوزير الذي كان يدير النظام، بانتصار السُنة على الشيعة الذين بدا أنهم قد اكتسبوا نفوذًا في ديار الإسلام في أثناء القرن العاشر. وظل الصراع بين السُّنة والشيعة دائرًا في عدة مدن، خاصة في

(11) Michael Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought, Cambridge 2000. See Chapters 5, 6, 7 on the Hanbalis' public activities: Ahmad ibn Hanbal, the Hanbalis of Baghdad and the Hanbalis of Damascus

بغداد.[١٢] لكن التأييد السياسي المطلق الذي منحه السلاجقة لعملية الإحياء السُّني كان عاملاً حاسمًا رجَّح كِفَّة الميزان لصالح السُّنة على الشيعة.

وكان العلماء وتلاميذهم هم الجهة الرئيسة المستفيدة من هذا التغيير، حيث تمتعوا برواتب وعطايا مالية من الدولة، ورأوا أن رؤيتهم للإسلام التقليدي قد ثبت صدقها، فحازوا بذلك الحظوة عند الحكام ونالوا الاحترام عند غالبية الرعية. لكن هذا التطور كان له مغبَّتان على المدى البعيد. الأولى أن العلماء فقدوا جلَّ استقلالهم عن الدولة. ويمكن للمرء أن يذكر هنا كيف سادت البيروقراطية بين العلماء، بل كيف انتشر تديين الوظائف العامة التي كانت تسند في الماضي إلى أناس من غير المسلمين ينتمون إلى أقليات دينية أو مسلمين بالاسم يخشون على أنفسهم أن يتهمهم أحد بالكفر. الثانية أن خريجي المدارس الدينية كانوا أكثر عددًا مما تحتاجه الدولة. وهو ما أوجد في النهاية حالة من البطالة أو عدم الاستفادة الكاملة من طلبة العلم ارتبطت بهم منذ ذلك الوقت مما نجم عنه بطبيعة الحال تَكالُبٌ دائمٌ على المناصب الشاغرة في دواوين الحكومة والقضاء ودور العلم.[١٣]

ويقارن «جورج مقدسي» في الدراسة الضافية التي أجراها على ظهور المدارس الدينية بين تلك المدارس والجامعات الأوروبية عند ظهورها أول مرة.[١٤] حيث ارتكز

---

(12) See George Maqdisi, Ibn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Ve de l'Hégire, Damascus 1963

(13) The struggle over teaching positions within the 'ulamà community is one of the main topics discussed by Michael Chamberlain in his study of *madrasa*s and Islamic learning in Damascus: *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, Cambridge 1994, esp. ch. 3: "*Mansabs* and the Logic of *Fitna*." See also Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, Cambridge, MA. 1967, pp. 114, 138–140. In her study of Ottoman higher education in the postclassical period, Madeline Zilfi speaks of a "medrese explosion." Madeline C. Zilfi , *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600–1800)*, Minneapolis 1988, p. 208.

(14) George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981. See also idem, "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam," in G. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*, pp. 75–88.

كلٌّ منهما على ثقافة دينية كانت فيها دراسة القانون هي العلم الأكثر باعًا (ونجد هذه السمات نفسها في المدارس الدينية اليهودية). إلا أن هناك فارقًا رئيسًا بين المدارس الدينية عند المسلمين وبين الجامعات، ألا وهو أن المدارس الدينية مؤسسات علمية تخضع لقوانين، فالشريعة الإسلامية لا تعترف بشخصية قانونية اعتبارية، حتى الدولة ذاتها ليست استثناء في ذلك.

من الناحية القانونية، كان مؤسس المدرسة الدينية شخصًا ما وليس الدولة حتى لو كان السلطان نفسه أو زوجته أو ابنته.

ومؤسس المدرسة هو الذي يسن لها أحكامها. وكانت المدارس الدينية المكان الذي يتلقى فيه طلبة العلم تعليمهم الديني العالي، لكنها لم تكن هيئة فقهية. وكانت لها مهامٌّ أخرى بخلاف التدريس، كما أن جميع طلبة العلم لم يكونوا مرتبطين بها. أهم نقطة هنا أن التعليم الديني أو نقل المعرفة كان أمرًا شخصيًّا بين المدرس وتلميذه، ولم يكن عملية مؤسسية تتم من خلال المدرسة. ولم تكن الدرجة العلمية التي يتحصل عليها من يتخرج فيها تصدر عن المدرسة التي درس بها، بل من المدرس الذي يمنحه «إجازة»، أية رخصة تسمح له بتدريس الكتاب أو الكتب التي درسها على يديه. ولا نجد في التراجم الكبرى للعلماء ذكرًا لاسم مدرسة بعينها درس فيها طلبة العلم، بل نجد قوائم بالمدرسين الذين درسوهم. وكما سنفصل لاحقًا فإن المقاربة العثمانية لهذه المبادئ كانت مختلفة اختلافًا تامًّا.

انتقاد العلماء

ليس عجيبًا أن يتعرض العلماء لنقد كبير من أطراف شتى، وأتى كثير من ذلك النقد من العلماء أنفسهم، ومن المؤرخين المعاصرين لهم، ومن المتصوفة. فها نحن نجد «أبا حامد الغزالي» (المتوفَّ عام ١١١١م)، الذي - ربما - يعد عالم الدين الأعظم والفقيه الأشهر الذي درَّس في «المدرسة النظامية» في بغداد، وهي أرفع المعاهد العلمية مكانة في التعليم الديني في ذلك الزمان، والذي ارتبط اسمه بالصوفيين الراشدين، يستخدم مصطلح « علماء الرسوم» في وصفه للعلماء. وذهب إلى أن التربية الروحية للمسلمين لم تكن هي

شاغلهم، بل كانوا في جهلهم لا يقلون عن عامة الناس في القضايا التي تتعلق بالمعنى الحقيقي للدين.[١٥]

وكان «عبد الوهاب الشعراني»(المتوفى عام ١٥٦٥م) كاتبًا صوفيًّا وشيخًا له وزنه العلمي المعتبر، ممن يمكن أن نصفهم بـ «العلماء» حقًّا، إضافة إلى ورعه الديني، لكنه حمل على العلماء بشدة واتهمهم بالتقصير في أبسط احتياجات المسلمين الدينية وإضاعة الوقت في الجدل فيما بينهم حول صغائر الأمور الفقهية التي لا علاقة لها بجوهر الدين.[١٦] كما أخذ على العلماء ما عرف عنهم من جشع وما استشرى بينهم من فساد.

ومع هذا يمكننا أن نصف كثيرًا من العلماء بأنهم تُقاةٌ، مخلصون، بل فضلاء صدقوا في طلب العلم. ورغم كل ما شاب مهنة العلماء من قصور، فإن لها معايير راسخة في الحكم على مدى تَمَكُّنهم من العلم وتَمَيُّزهم فيه. لذلك فلا خلاف على اللُّحمة الأساسية التي تجمعهم رغم ما بينهم من تنوع لا مناصَ منه. وهذا يناقض موقف الصوفيين، الذي كان ما عاشوه من تجارِبَ وما سجَّلوه عنها، يختلف باختلاف أشخاصهم، بل غالبًا ما كانت تجارِبَ فَرْدانية، بتنويعات لا نهاية لها، إلى الحد الذي حار فيه من رصدوا الظاهرة الصوفية في الماضي والحاضر على حد سواء عندما أرادوا أن يضعوا تعريفًا لها ولمصطلحاتها.

العلماء والحكام

صحيح أن العلماء افتقروا إلى السلطة السياسية المستقلة، إلا أنهم أثبتوا صمودهم في وجه طموح الحكام للاستحواذ على الدين ذاته. فقد أثبتوا مرارًا وتكرارًا أنهم الوحيدون الذين لهم حقُّ تفسير الصورة الصحيحة للدين قولًا وفعلًا. وقد درس «كرون» و «هيندز»[١٧] الدور الحاسم الذي قام به العلماء في الفترة التي نشأ فيها الإسلام، ووجدا

(15) Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, pp. 106, 355, quoting al-Ghazali's *Ihyà 'ulum al-din*

(16) Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt, pp. 175–181

(17) Patricia Crone and Martin Hinds, God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam, Cambridge 1986

أن خلفاء الدولة الأموية وبداية عهد الدولة العباسية أرادوا أن يظهروا بمظهر الهداة المهتدين أمام جمهور المسلمين وأن يقدموا أنفسهم على أنهم «خلفاء الله في الأرض»، وليسوا مجرد خلفاء رسول الله من بعده. وهنا تصدى لهم العلماء الذين لم يهدأ لهم بالٌ حتى نجحوا في النهاية في أن يحرموهم من هذا الأمر. كما أنهم وقفوا بالمرصاد للخليفة العباسي الثاني «أبي جعفر المنصور» (حكَم بين عامي ٧٥٤ و٧٧٥م)، عندما أراد أن يفرض صورة موحدة للشريعة الإسلامية على الدولة العباسية كلها.

ونختم بالقول: إنهم هم العلماء الذين انتصروا على المذهب العقلاني للمعتزلة في قضية «خلق القرآن»، وهو الأمر الذي أراد الخليفة المأمون (حكَم بين عامي ٨١٣ و٨٣٣م)، والخليفتان اللذان تَليَاه مباشرة في الحكم أن يفرضوه على من يتحدث باسم الدين في أثناء ما يعرف بـ«محنة خلق القرآن».

ويشير «إيمانويل سيفان» في معرض دراسته لسورية في القرنين الحادي والثاني عشرَ، إلى ثلاثة متغيرات تشرح لنا العلاقة بين العلماء والدولة: (أ) اعتماد العلماء على الحكام في الدفاع عن تطبيق الشريعة في المجتمع المسلم أمام ما تتعرض له من تهديدات من خارج البلاد الإسلامية وداخلها. (ب) اعتماد العلماء الاقتصادي على الحكام الذين عندهم ما يحتاجونه من دعم مالي لهم وللمؤسسات العلمية الدينية. (ج) عقلية الخضوع السياسي عند العلماء، الأمر الذي جعلهم يقبلون بأي حاكم مسلم دون المخاطَرة باندلاع الفتن والاضطرابات في المجتمع. واختلفت الأهمية النسبية لكلٍّ من هذه العوامل حسب الظروف السياسية والاقتصادية.[١٨]

وقد كان «صلاح الدين» مؤسس الدولة الأيوبية مثالًا للحاكم المسلم الورِع، حيث تلقى علوم الدين على يد كبار العلماء في مصر، وقد جمع له شيخه «عقيدة» درسها هو وعلمها أولاده من بعده.[١٩]

---

(18) Emmanuel Sivan, "The Ulema and the State in Syria during the Eleventh and Twelfth Centuries: In Search of a Model to Explain the Ulema-State Relationship," in Gabriel Baer (ed.), Problems of Religion in the Muslim World, Jerusalem 1971, pp. 40–51 (Hebrew).

(19) M. Winter, "Saladin's Religious Personality, Policy, and Image," in Joel L. Kraemer (ed.), Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies, Oxford 1991, pp. 309–=

وعندما درست «دانيلا تالمون هيلير» مظاهر التقوى في ظل الدولتين «الزنْكية» والأيوبية، وجدت أن الحكام والعلماء في بلاد الشام في أثناء حكم الأسرتين (١١٤٦-١٢٦٠) كانت تجمع بينهما علاقة وثيقة، كما وجدت أن الوعاظ الذين كان معظمهم من العلماء، وإن لم يكونوا من صفوتهم، لم يوجهوا سهام النقد نحو العلماء المعروفين أو الحكام. كما كان من النادر أن تجد في المراجع ذكرًا لعالِم يقرع حاكمًا.

الضغط الشعبي من أجل التغيير

في الوقت الذي نجح العلماء في صد أية محاولة من جانب الحكام للتدخل في التقاليد والمبادئ الدينية، لم يكن أمامهم بد من الاستجابة للضغوط الآتية من أسفل منهم، ونعني بذلك الضغوط الشعبية لتغيير بعض المواقف المتصلبة للعلماء.

وتشير «دانيلا تالمون هيلير» في كتاب صدر لها حديثًا عن مظاهر التقوى في الدولتين الزَّنْكية والأيوبية إلى أن الصراع بين عامة الناس والعلماء كان ينتهي أحيانًا بإذعان العلماء للضغوط الشعبية في الأمور التي تتعلق بالمناسبات الدينية. وعارض العلماء، دون أن يأبه بهم أحد، كثيرا من البدع أو التزيُّدَ الذي لحق بعبادة الصلاة، من خلال ما كانوا يلقونه من دروس، ويكتبونه من خطب، ويضمنونه من دعم الحكام. وتضيف:

> كان المسجد يتحول أحيانًا إلى ساحة صراع بين عامة الناس والعلماء، وكانت المناسبات الدينية موضع نزاع بينهم. فرغم المعارضة الشرسة للعلماء، ومنهم الأئمة والوعاظ، كان العامة يتجمهرون في المساجد في أول ليلة من شهر رجب لأداء صلاة يطلق عليها «صلاة الرغائب»[٢٠]،

=322, esp. pp. 312–313

[٢٠] **ليلة الرغائب** هي أول ليلة جمعة من شهر رجب، والتي تنسب إليها الصلاة المسماة بـ صلاة الرغائب، وقد كان ظهورها سنة ٤٨٠هـ، ولم تكن معروفة قبل هذا التاريخ، وأما الصلاة المخصوصة في ليلة النصف من شعبان والتي ظهرت سنة ٤٤٨هـ فقد تسمى صلاة الرغائب أيضًا، إلا أن أول ليلة جمعة من شهر رجب هي التي اشتهرت بهذا الاسم باشتهار نسبة صلاة الرغائب إليها، وقد ذكرت في بعض كتب الشيعة أنها أول ليلة جمعة من رجب، ويروى فيها حديث يذكر ضمن هذه الكتب في فضيلة صلاة الرغائب فيها، وأما عند أهل السنة والجماعة فلم يثبت فيها حديث صحيح ولا حسن، والحديث الذي يروى فيها لم =

ويتجمعون في عصر يوم وقوف الحجيج على جبل عرفات لصلاة تعرف بـ«التعريف»، حيث يوقدون الشموع والأنوار طيلة الليل الذي يقضونه في صلاة لها طقوسها...لكن كثيرًا من طلبة العلم رأوا في هذه الصلوات ومواقيتها، وما ارتبط بها من طقوس، مظهرًا من مظاهر البدع وحاربوها في خطبهم ودروسهم حربًا لا هَوادةَ فيها. ونجحوا في بعض الأحيان في استمالة الحكام إلى صفوفهم، فمنعوا مثل هذه التجمعات؛ لكن ما أحبط العلماء هو أن الكلمة الأخيرة دانت لعامة الناس الذين احتفوا بهذه الصلوات احتفاءً أكبر من الصلوات المفروضة، وجعلوا من ليلة النصف من شعبان، وصلاة الرغائب، وصلاة التعريف جزءًا من المناسبات الدينية التي تأخذ مكانها في قلب مظاهر الدين الرسمي التي يجتمع الناس عليها في المساجد.[٢١]

هناك أيضًا ظاهرة مشابهة وهي صلاة خاصة شاعت في مصر تكريمًا للنبي في أواخر العصر المملوكي وبداية العصر العثماني، ثم انتقلت إلى سورية ومنها إلى الحجاز وشمال أفريقيا وغربها. يذكر ذلك المتصوف المصري المعروف «عبد الوهاب الشعراني»، حيث يقول: إن أحد شيوخه الكبار واسمه «على الشُّوني» قد اعتاد أن يقيم هذه الصلاة، بعد صلاة المغرب من كل يوم جمعة واسمها «المحيا»؛ لأن المصلين «يحيون» الليل كله بها. أدخل الشوني هذه الصلاة في البداية في مولد «السيد البدوي» بطنطا، أشهر أولياء الله في مصر، ثم أدخلها إلى الأزهر عامي ١٤٩١ و١٤٩٢م. ويذهب الشعراني إلى القول إن هذه الصلاة لم تكن معروفة قبل أن ينشئها الشوني، لكن هناك ما يدل على انتقاد العلماء لها في القرن الرابعَ عشرَ، وقد عارضها كبار علماء الأزهر لكنهم عجزوا عن إيقافها.[٢٢]

= يثبت رفعه، بل هو موضوع أو ضعيف، فليس لهذه الليلة فضيلة تخصها، وللعلماء تفاصيل حول تخصيص ليلة الرغائب بما هو من فضائل الأعمال، إلا أن أهم ما يذكر منها هو الصلاة المخصوصة فيها، وهي التي تسمى صلاة الرغائب فيما بين مغرب وعشاء، في أول ليلة جمعة من شهر رجب. (المترجم)

(21) Talmon-Heller, Islamic Piety in Medieval Syria, pp. 244–245

(22) Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt, pp. 38, 77, 169

يعد «مولد النبي» في الثاني عشرَ من شهر ربيع الأول أشهرَ البدع التي كُتب لها القبول بين المناسبات الدينية عبر إجماع العلماء (والإجماع هو الاتفاق على إجازة الأمور المحدَثة عند المسلمين بعد وقوعها). ومن الجائز أن أول ظهور لـ«مولد النبي» كان في القرن الثاني عشر في شمال العراق، ثم تعامل معه عدد من أبرز طلبة العلم على أنه «بدعة حسنة»، وهو وصف ينطوي على تناقض بين المصطلحين (رغم أن طلبة العلم يستخدمونه أحيانًا).

ثم انتشرت الموالد الأخرى احتفالًا بيوم مولد أولياء الله من الرجال والنساء انتشار النار في الهشيم في البلاد الإسلامية وتحديدًا في مصر؛ بعض هؤلاء الأولياء يمتد نسبه إلى أهل بيت النبي، وكثير منهم من الصوفيين. ورغم أن بعض سمات هذه الاحتفالات محل نظر، مثل ارتباطها بالتقويم الشمسي (الكثير منها كانت في الواقع مهرجانات)، واختلاط الرجال بالنساء في حلقات الذكر التي كانت تقام في أثناء هذه الاحتفالات، فإن كثيرًا من العلماء كانوا يحضرونها. وقد قام الصوفيون بدور محوري في كل الموالد والاحتفالات سالفة الذكر، رغم أنها لم تكن مناسبات صوفية خالصة.[٢٣]

بعد أن فرغنا من استعراض وجيز لتشكُّل صورة العلماء في العصور القديمة، لعلنا نتحول الآن إلى العصر المملوكي وبداية العصر العثماني، من منتصف القرن الثالثَ عشرَ حتى القرن الثامنَ عشرَ. يهدف الجزء الرئيس من هذا الفصل إلى استعراض الأدوار المتغيرة للعلماء في العصر الحديث، لكنه مقصور على مصر، وسورية، والمنطقة الوسطى من الإمبراطورية العثمانية. كان غالبية المسلمين في الإمبراطوريتين المملوكية والعثمانية عرب اللسان (وإن لم يكونوا بالطبع من الأقاليم التركية من الإمبراطورية العثمانية)، تحكمهم نخب عسكرية تركية اللسان، أعاجم وحديثو عهد بالإسلام. لكن كلا الإمبراطوريتين دعمتا تقاليد الإسلام السُّني وطبقتا الشريعة.

وقد ألغى المغول الخلافة، ورغم أن المماليك نصبوا حاكما صوريًّا في القاهرة، فإن منصبه لم يكن له أي اعتبار أو تأثير كالذي كان يتمتع به قبل عام ١٢٥٨هـ.

(23) Michael Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798, London 1992, pp. 175–184.

لقد عززت هذه التطورات من أهمية العلماء بوصفهم حراسًا للشريعة ومفسرين لها، وهي القانون الأساسي للدولة. وكان منهم المعلمون، والقضاة، ورجال الإفتاء، والموظفون في المدارس ودور العبادة. كما أنهم هم المعلمون الذين استطاعوا إدخال المماليك، وهم رقيق أعاجم، في الإسلام وتعليمهم أحكامه الأساسية.

وعندما كان يُعتق الرقيق ويلتحقون بالنخبة الحاكمة كسلاطين وأمراء، كانوا عادة يطيعون رأي العلماء في أمور الدين، كما كانوا يقومون بكثير من المهامّ الدبلوماسية والإدارية.

العلماء والحكام في عهد المماليك

ذهب أناس إلى أن إبداع الفقهاء وعلماء الدين المسلمين خَبَتْ جَذْوتُه بمرور الزمن، وأن كثيرًا من كتاباتهم لا تعدو أن تكون شروحات من فوقها شروحات (رغم أن غزارة كتاباتهم لم تقلَّ عما كانت عليه من قبل). لكن ليس هناك شك في أن كثيرًا من العلماء، رغم ما يؤخذ على فكرهم وأخلاقهم، كانوا مجدِّين في طلبهم للعلم، أي المعرفة الدينية المبنية على النصوص. ثم إنهم كانوا هم الحراس على معايير الإسلام دون منازع. ولم يتمتع العلماء بسلطة سياسية يواجهون بها الحكام، كما كانوا يتأرجحون بين ذهَب المعزِّ وسيفِه. لكن مهما بلغت درجة طغيان الحكام أو سطوتهم، مثل سلاطين المماليك: «الظاهر بيبرس» (حكم بين سنتي ١٢٦٠ و١٢٧٧م) و«قنصوة الغوري» (حكم بين سنتي ١٥٠١ و١٥١٦م)، أو سلاطين العثمانيين من بعدهم مثل: «محمد الفاتح الثاني» (حكم بين سنتي ١٤٤٤ و١٤٤٦م، ومن ١٤٥١ إلى ١٤٨١م)، أو السلطان «سليم» (حكم بين سنتي ١٥١٢ و١٥٢٠م)، فإنهم لم يتمكنوا من لَيِّ أعناق نصوص الشريعة حسب أهوائهم دون أن يتعرضوا للانتقاد، ودون أن يسجل عليهم المؤرخون أنهم تجاهلوا حقوق الرعية، وأن ميزان العدالة قد اختل في أيديهم.

وتحكي كتب التاريخ والتراجم عن جرأة علماء تصدوا للحكام، فذكّروهم بمظاهر طغيانهم بل دفعوهم في بعض الأحيان إلى الرجوع عما فعلوه. صحيح أن العلماء، والبارزين منهم على وجه التأكيد، تمتعوا عادة بالحصانة من أن تدركهم يد القتل أو التعذيب، لكن هذا الوضع لم يكن ليؤخذ على محمل التسليم.

لم يجرؤ على المجاهرَة بانتقاد السلاطين وولاتهم إلا قلةٌ قليلةٌ من العلماء الذين تحدث بعضهم عن الضرائب الظالمة التي أثقلت كاهل عامة الشعب في الوقت الذي كان فيه الأمراء المماليك وحاشيتهم ينعمون في الترف. كما جأر العلماء بالشكوى من احتكار السلاطين لأمور اقتصادية مثل تخزين المواد الغذائية للمضاربة فيها، ومن جشع الولاة عمومًا.[٢٤] وعاب المؤرخون على صغار المماليك سوء أدبهم مع عامة الشعب.

وكانت أول حالة في العهد المملوكي عن جرأة العلماء لـ«عبد الله بن عطاء الأذرعي»، وهو أول قاض مستقل حنفي المذهب لدمشق، ولّاه السلطان «الظاهر بيبرس» حينما وضع الأمراء أيديهم على بساتين دمشق. وقد حضر السلطان إلى «دار العدل» ليشهد نقاشًا حول هذا الأمر، وتحدث القاضي، مستشهدًا بآية من القرآن تنهى عن مثل هذه الأفعال قائلًا: «اليد لأرباب الأملاك، ولا يحل لأحد أن ينازعهم في أملاكهم، ومن استحل ما حرم الله فقد كفر. فغضب السلطان غضبًا شديدًا، وتغير لونه وقال: أنا أكفر؟ انظروا لكم سلطانًا غيري». وانفض المجلس على وحشة من السلطان، فلما كان الليل أرسل السلطان في طلب القاضي. فخاف وأوصى وودَّع أهله. وراح إلى السلطان وفي ذهنه ألا يعود. فلما دخل قام له السلطان وعظّمه. وقال: يا قاضي تكفرّنا اليوم؟ فقال: يا مولانا أنا ما خصصت مولانا السلطان بهذا الكلام ولكن كل من استحل ما حرّم الله فقد كفر. فقال السلطان لحاشيته:» القاضي كما هو يكفّرنا»، وخلع عليه ونزل إلى بيته مجبورًا معظمًا.[٢٥]

هناك حالة مماثلة حدثت عندما رفض القاضي «شمس الدين محمد بن المزلق» (المتوفى عام ٩٠٢هـ/ ١٤٩٧م)، الذي عرف بالنزاهة وطهارة اليد، أن يعطي والي دمشق مالًا للإنفاق على أربعين من جنود المشاة، قائلًا: «الأوقاف في المقام الأول للفقراء والأرحام وليست لمثل هذه الأمور». وكاد الوالي الغاضب يفتك بالقاضي، لكنه تَريَّث

(24) For several illuminating examples of courageous ʿulamà under the Mamluks, see J.-C. Garcin, "Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le Husn al-Muhadara de Suyuti," in Annales Islamologiques, Cairo 1966, vol. 7, pp. 33–88

(25) Shams al-Din ibn Tulun, Qudat Dimashq: al-Thaghr al-bassam fi dhikr man wulliya qadà al-Sham, ed. Salah al-Din al-Munajjid, Damascus 1956, pp. 187–189. 24

واكتفى بإيداعه السجن. وسرعان ما ندِم على هذا القرار وأمر بإطلاق سراحه، لكن القاضي رفض مغادرة السجن إلا بعد أن يأتي أمر السلطان بإطلاق سراحه، ولم يوافق على الخروج من السجن إلا بعد أن رجاه بعض الوجهاء.[٢٦]

في أثر مفتي إسطنبول، الشيخ «علي بن أحمد الرومي» (المتوفى عام ١٥٢٦ أو ١٥٢٧م) على السلطان سليم «العابس» مثال آخر على الأثر المعنوي لعالم صاحب مبادئ على واحد من أكثر الحكام العثمانيين قسوة. بدأ الشيخ مشواره المهني مفتيا وأستاذا، في إحدى أكبر المدارس الدينية بالعاصمة. وعرف عنه تطبيقه للمبدأ القرآني «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وعرف عنه تحديدًا أنه لا يخشى في قول الحق لومة لائم.

شاع الخبر أن السلطان سليم قد أمر بقتل ١٥٠ من الكَتَبة العاملين في بيت المال بتهمة اختلاس مال المسلمين. فقام المفتي قاصدًا ديوان السلطان دون أن يدعوه أحد، فدخل الديوان وهو منعقد في حضور السلطان، وقال له: إن من واجبه أن يخشى عليه مآله في الدار الآخرة، وأن الأمر بقتل هؤلاء الكتبة يخالف شرع الله. فطلب منه السلطان الغاضب ألا يتدخل في شئون البلاد، لكن الشيخ أصرَّ على أنه يتدخل من أجل عاقبة السلطان في الدار الآخرة، وهذا واجبه. وعندما استجاب السلطان لالتماس المفتي وعفا عن الكتبة، واصل المفتي رجاءه حتى وافق السلطان على إعادتهم إلى وظائفهم في بيت المال. ومن باب إظهار التقدير لهذا العالم لأمانته وشجاعته، أمر السلطان برفع راتبه وعرض عليه منصب «قاضي عسكر»، وهو أحد المناصب القضائية الكبرى في الإمبراطورية العثمانية[٢٧]، إلا أن المفتي رفض العرض، وهو ما يتسق مع عالم دين صاحب ضمير حي.

ولم تكن شرعية الحاكم المملوكي ومِن بعدِه العثماني محلَّ نظر قبل نهاية القرن التاسعَ عشرَ، رغم ما لم يكن منه بد من التوترات الثقافية والعرقية بين العلماء العرب (أو غيرهم من الأعراق في البلاد العربية) وبين حكامهم الأتراك.

(26) Ibid., p. 182; idem, Mufakahat al-khillan fi hawadith al-zaman, ed. M. Mustafa, Cairo 1962–1964, vol. 1, p. 119

(27) Najm al-Din al-Ghazzi, al-Kawakib al-sàira bi-aʿyan al-miʾa al-ʿashira, ed. J. S. Jabbur, Beirut 1945, vol. 1, pp. 267–269.

لقد كان العلماء يعدون الإمبراطورية التركية إسلامية، فهي تحمي الأمة الإسلامية من الكفار والمشركين، كما أنها كانت تطبق الشريعة. لكن بين الحين والآخر كان العلماء المتشددون المتزمِّتون يُعْرِبون عن انتقادهم لما كانوا يَعدُّونه خروجًا عن الإسلام، سواء في صورة قوانين تَسنُّها السلطات أو أفعال ترتكبها. فقد كان لابن تيمية (المتوفى عام ١٣٢٨ هـ) عالم الدين والثائر الأشهر كلامٌ حادٌّ في كثير من جوانب الحكم. لكنه، وهو من هو بين الثائرين، لم يكن يحرض الناس أبدًا على الثورة ضد الحكام؛ وكان جل هدفه توجيه الحكام نحو طرق أفضل وأكثر اتساقًا مع الإسلام.(٢٨)

وألمح «المقريزي»، أهمُّ مؤرِّخي القرن الخامسَ عشرَ [الميلادي]، وهو يتحدث عن قانون (ياسا) الذي طبَّقه المغول، إلى أنهم يستبدلونه بالشريعة في الدولة المملوكية، إلا أنه عرف عنه حميته الدينية، وكان من الواضح أن اتهاماته ليس لها من الحقيقة نصيب.(٢٩) ولم يكن للعلماء تحت حكم المماليك أية حجة للشعور بالسخط، سواء على المستوى الشخصي أو بوصفهم دعاة للإسلام.

وقد اختلفت مواقف العلماء فيما بينهم إزاء الدولة المملوكية. فالقليل منهم حافظوا على استقلالهم ودفعوا ثمن ذلك، مثل «ابن تيمية» وتلميذه «ابن قيم الجوزية»، اللذين دخلا السجن لانتقادهما بعض المعتقدات الدينية والفقهية الثابتة. من ناحية أخرى نجد عالمًا شهيرًا وقاضيًا كبيرًا مثل «بدر الدين ابن جماعة» ممن عاصروا ابن تيمية، وقد تَرقَّى في المناصب الحكومية. والتزم بكتابة فكره السياسي الشهير، الذي ألمح فيه إلى أن «خلافة الظل» shadow caliphate في قاهرة المماليك ليست إلا محض خيال، وأن الحكم العسكري هو الواقع الذي يجب تقبُّله وتسويغ وجوده.

وفي معرض وصفه للواقع السياسي لعصره، صرح بأن الطاعة واجبة للحاكم المتغلب إلى أن يأتي حاكم آخر يزيحه عن الحكم.(٣٠)

---

(٢٨) يسجل «مايكل كوك» أن أحمد بن حنبل كان يؤيد الطاعة التامة للحاكم، ما لم يترتب على ذلك معصية الله. انظر:

Cook, Commanding Right and Forbidding Wrong, p. 113.

كما يذكر أن: ابن تيمية» «كان في صف الدولة»، ص ١٦٤

(29) See Ibn Tulun, Qudat Dimashq, p. 259

(30) Quoted by von Grunebaum, Medieval Islam, p. 169. On Ibn Jama'a, see Ibn Tulun, Qudat=

المذاهب في الدولة المملوكية

المذهب الحنفي هو أول المذاهب من الناحية التاريخية والرسمية، وكما هو معروف فإنه ارتبط بالترك، والمماليك يُعدُّون من التُّرْك (حتى في أثناء فترة حكم الشراكسة)، ثم أصبح المذهب الحنفي لاحقًا وفي ظل حكم العثمانيين، المدرسة الفقهية الرسمية للإمبراطورية العثمانية. لكن هوية المذهب الحنفي أيام المماليك كانت من الضعف والوهَن، حتى إنها لا تكاد تبين، مقارنة بالمذهب الشافعي في معظم أنحاء الدولة الأيوبية أو المذهب الحنفي في الدولة العثمانية.

وكان من الطبيعي أن يحنق علماء المذهب الحنفي على سياسة المماليك في إظهار مَيْلهم للمذهب الشافعي، وهو أمر عبرت عنه بقوة رسالة كتبها في منتصف القرن الرابعَ عشرَ كبيرُ قضاة الحنفية في دمشق «نجم الدين الطّرسوسي» بعنوان « تُحْفة التُّرك فيما يجب أن يُعمل في الملْك » [٣١]، ويقدم الكاتب عمله على أنه يصنِّف في باب «نصيحة الملوك» ، لكن غرضه الحقيقي هو محاولة إقناع السلاطين المماليك، ممن كانوا في ذلك الوقت ومعظمهم من التُّرْك «القَفْجَاق»، أنه من صالحهم أن يعينوا علماء الحنفية في مناصب القضاة والمشرفين على المؤسسات الدينية العامة، وبذلك تتغير سياسة تفضيل علماء المذهب الشافعي. والفكرة التي تتكرر من أول الرسالة لآخرها هي أن المذهب الحنفي أكثر مناسبة وفائدة للحكّام التُّرك. ويلجأ المؤلف لعدد من الحجج بعضها خاطئ أو مضلِّل. ويزعم أن الإمام الشافعي كان يرى أن الحاكم لا بد أن يكون من أصل قرشي، أي من قبيلة النبيِّ، بما معناه أن المماليك في نظر الشافعية لا يستحقون الإمامة، وأنهم غير مؤهَّلين للحكم. لكن كما هو معروف فإن كلمة» الإمام» في المصطلح القانوني لعلماء السُّنة تشير إلى الخليفة وليس إلى السلطان.[٣٢] ويوحي المؤلف للقارئ بالانطباع الخاطئ أن المماليك ادعوا الخلافة، وهو ما ليس بصحيح. إضافة إلى أن الكاتب يذهب إلى أن المذهب الحنفي يعطي الحاكم صلاحيات أوسع في الأمور المالية والقانونية أكثر مما هو موجود في المذهب الشافعي.

= Dimashq, pp. 80–82.

(31) See above note 6.

(32) Al-Tarsusi, Tuhfat al-Turk, p. 71

وسواء كان الحكام قد سمعوا برسالة الطّرطوسي أم لا فإنهم لم يستمعوا لنصيحته، وبقيت الهيمنة للمذهب الشافعي في المناصب الإدارية والدينية المهمة إلى نهاية فترة حكم المماليك (٩٢٢هـ - ١٥١٧م).

كان المذهب المالكي أقل المذاهب أتباعًا ومؤسساتٍ تعليميةً، وذلك إبان حكم الدولة الأيوبية والمملوكية في بلاد الشام، وكانت الصورة الشائعة عنه عنوانها الجمود، والهامشية، والعُجمة (على أنه من شمال أفريقيا). أما في مصر فقد كان أنصار هذا المذهب أكثر عددًا وأكبر نفوذًا، لكن أهل القضاء والفتيا منهم لم يكن ينظر إليهم على أنهم التيار السائد بسبب ما ذاع عنهم من فتاوى متشددة وأحكام قاسية.

كان المذهب الحنبلي أقل المذاهب الفقهية أتباعًا في مصر، وكاد يختفي منها تمامًا إبان حكم العثمانيين، أما في بلاد الشام فقد كان للحنابلة تجمعات كبيرة في بعض البلدات الفلسطينية، وفي دمشق على وجه أخص، حيث كانت ضاحية «الصالحية» من المراكز المشهورة للحنابلة بما عرف عنها من علماء بارزين ومدارس دينية مرموقة[٣٣].

الجوانب الاقتصادية

من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، لم يكن من السهل دومًا تحديد أين يقف العلماء بين الدولة والمجتمع. صحيح أن طلبة العلم تلقوا التعليم والتدريب نفسه، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم من حيث الظروف الاجتماعية والاقتصادية. في المدن، وبالأخص في دمشق أكثر من القاهرة، كانت هناك عائلات بأكملها من العلماء قد كدَّسوا ثروات طائلة وحازوا نفوذًا لا حد له، حيث شغل بعضهم مناصب رفيعة تُدِرُّ دخلًا وفيرًا في دولاب الحكومة، وجمعتهم بالنخبة الحاكمة عَلاقات نَسَب ومصاهرة. لكن معظم العلماء كانوا فقراء بالطبع، يتكسبون من التدريس في مدارس تدفع لهم رواتبَ متدنِّيةً، أو من قراءة القرآن في الجنائز، أو من نَسخ الكتب.[٣٤]

---

[٣٣] هناك أسر علمية وبيوت علم كثيرة من المقادسة الحنابلة والصالحيين بدمشق. (المترجم)

(34) On the poverty of the 'ulama', see, e.g., Ira M. Lapidus, Muslim Cities in the Later Middle Ages, Cambridge, MA. 1967, pp. 114, 138–140.

كان القضاة، دون سائر العلماء - خاصة كبار القضاة في المدن الكبرى- مؤهَّلين أكثر من غيرهم لتكوين الثروات. وتَداوَل المسلمون منذ القِدم المثَلَ الدينية والأخلاقية التي تدور حول قَبول العالم منصب القاضي، حيث كان العلماء من أصحاب الضمائر الحية يتخوفون من تَقلُّد مناصب القضاة؛ لأن السلطة التي يمنحها المنصب، والاقتراب الذي لا مفرَّ منه من الحكام ومخالطتهم، إضافة إلى إغراء قَبول الرِّشا، جعل الكثيرين من الفقهاء يحجمون عن قبول هذا المنصب. وصار نموذج «أبو حنيفة» مضرب الأمثال؛ إذ آثر أن يُجلد ظهره على أن يقبل منصب القاضي تحت إمرة الخلفاء العباسيين. لكن الأمر الذي لا مراء فيه أن كثيرًا من الفقهاء لم يكونوا أصحاب مبدأ، بل على العكس بذلوا الغالي والنفيس حتى يفوزوا بالتعيين في هذا المنصب ذي النفوذ الكبير والدخل الوفير.

في عصر المماليك انقسم الفقهاء صنوفًا شتى، بعضهم رفض منصب القاضي، وبعضهم قبل على مَضَضٍ (ليس من الواضح إن كان تَردُّدهم في البداية حقيقيًّا أم مجرد ادعاء كاذب)، وكثير منهم استماتوا حتى فازوا بمنصب القاضي، عن طريق المعارف في القاهرة، ودفعوا مبالغ ضخمة من المال من أجل الوصول إلى هذه الغاية.

وتكشف سجلاَّت الأوقاف والأملاك في دفاتر الدولة العثمانية عن المدى الذي وصلت إليه ثروات القضاة في أثناء القرن الخامس عشر وبداية القرن السادسَ عشرَ. وحوت بيوت كبار العلماء في دمشق، والقضاة منهم بالأخص، عوائد طائلة للأوقاف بصفتهم مدراء لها، أو أوصياء عليها، أو مستفيدين منها، أو عاملين عليها، وما شابه. وربما كان الوقف «خيريًّا» أو «أهليًّا». لم تكن هذه المصطلحات مستخدَمة في الفترة التي نتحدث عنها، لكن مفاهيمها كانت مستقرة بالفعل، وكان كثير من الأوقاف يجمع بين هذين النوعين. والصورة التي تبدو لنا هي أن العلماء كانوا عادة موقوفًا عليهم ومستفيدين من الوقف أكثر من كونهم أصحابًا لأوقاف خيرية. وكان أصحاب الأوقاف الخيرية رجالًا ونساءً في معظم الأحيان من السلاطين وولاة مقاطعة دمشق، والأمراء، والأثرياء من التجار، وأبناء الأُسر الغنية، بمن فيهم القضاة. بعض القضاة هنئوا بعوائد الوقف الذي أوقفوه على أنفسهم وأُسَرهم، لكنهم في كثير من الأحيان

استفادوا من الأوقاف التي أوقفها غيرهم خصيصًا للإنفاق عليهم. وتصرَّف القضاة من أصحاب العقلية التِّجارية تَصرُّف رواد الأعمال، فنجد مثلاً «ابن الفرفور»(قاضي القضاة المتوفى عام ١٥٣١) يشتري الحوانيت في سوق دمشق ويؤجرها للغير. وقد حفظ التاريخ أخبارًا مثل هذه عن قضاة الشام، فكثير من القضاة امتلك عددًا كبيرًا من العقارات في الحضر و/ أو الريف مثل البيوت والدكاكين (الأرض وما بُني عليها)، والطواحين المائية، والمصابغ، والمغازل، والبساتين، والمزارع (الأرض والمزروعات التي تخرج منها)، والبيادر. وكانت هناك عبارة في وثائق الوقف تنص على أن «صاحب الوقف بنى هذا بنفسه».[٣٥]

العلماء والغزو العثماني لمصر وسورية

كان غزو العثمانيين لسورية ومصر في أواخر عام ١٥١٦ وأوائل عام ١٥١٧ حدثا صادما للعرب في ذلك الزمان. فقد تحولت البلاد تحولًا كبيرًا كما تأثرت منزلة العلماء فيها. وتدهورت مكانة مصر، فبعد أن كانت قلب الإمبراطوريات القوية لقرون طويلة، تقهقرت حتى صارت إمارة عثمانية تدفع الضرائب. ورغم أن العثمانيين، شأنهم في ذلك شأن المماليك، كانوا من المسلمين السُّنة، فإن الانطباع الأول الذي تركوه عند العلماء العرب (وعند سكان البلاد بشكل عام) كان سلبيًّا إلى أبعد مدى.[٣٦]

اختلفت الدولة الآن تمام الاختلاف. كان الحضور التركي تحت حكم المماليك في غاية الأهمية وإن كان محدودًا، ومقصورًا على عدد صغير نسبيًّا من المماليك والأمراء التي كانت المصادر المعاصرة تطلق عليهم اسم «التُّرْك»، «الأتراك»، حتى بعد عام ١٣٨٢م في أثناء النصف الثاني من الحكم المملوكي عندما كان معظم المماليك من الشركس (الجركس) ولم يتحدثوا العربية إلا في ثكناتهم بالقاهرة فقط. أما الآن فالوضع اختلف، فالسلطان، والعسكر، والدواوين الحكومية، وكبار القضاة، جميعهم يتحدثون التركية، ويأتي قرار تعيينهم من إسطنبول. وفي أثناء حكم المماليك كانت لغة الدواوين الحكومية

(35) A register from early Ottoman Damascus, Muallim Cevdet MS O. 83:936, Atatürk Library, Istanbul

(36) Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule, pp. 7–14, 29–32.

هي اللغة العربية، أما الآن فهي، في الغالب، اللغة التركية. وهذا ترك أثره على علماء البلاد؛ لأن الكثيرين منهم عيَّنهم المماليك موظفين.

لقد وقفت اللغة حاجزًا بين العلماء من العرب والأتراك، وجعلت التواصل بينهم صعبًا إن لم يكن مستحيلًا. ويحكي العالم الدمشقي «شمس الدين بن طولون (ت ٩٥٣هـ/ ١٥٤٦م)»، وهو أشهر مؤرخي زمانه ممن شهدوا الاحتلال العثماني والعقود الأولى من حكمهم في دمشق، أنه أراد الحديث مع زملائه من العلماء الأتراك فلم يستطع التواصل معهم بسبب اللغة (رغم أن العلماء العثمانيين كانوا دائما في حاجة لقراءة الكتب الدينية المكتوبة بالعربية).[٣٧] ومع مرور الوقت خَفَّت حدَّة مشكلة حاجز اللغة، مع تعلُّم الكثيرين من العلماء العثمانيين (القضاة على وجه الخصوص) اللغة العربية، حيث تولَّوا مناصبهم في إمارات عربية اللسان. وتعلم بعض العلماء العرب وغيرهم (في سورية أكثر من مصر) اللغة التركية؛ لأنه كان عليهم التردد على إسطنبول لتدبير ما يحتاجونه مع أصحاب النفوذ هناك.

بعد الغزو، وصف كثير من العلماء، والمراقبين المعاصرين، العثمانيين، بل السلطان سليم نفسه، والقضاة، والجنود، بالجهالة، وقلة الدين، والجهل بالشريعة، وبأنهم محتلُّون غِلاظُ القلوب، ورغم النقد الذي أخذه المؤرخون المصريون (تحديدًا) والسوريون في الماضي على المماليك، فقد بدا لهم أن المماليك كانوا أكثر التزامًا بقيم الإسلام وتعاليمه مقارنة بالحكام الجدُد.

قُوبل «القانون»، وهو القانون الإداري السلطاني الذي فرضه العثمانيون، بسوء فهم، ونظر إليه كثيرون على أنه نقيض الشريعة. ويظهر المقطع التالي بقلم أحد المؤرخين في دمشق، الموقف الذي قُوبلت به المستجدات الإدارية التي ابتدعها العثمانيون:

> عندما سئل أحد العلماء في دمشق عن شرعية قانون «الياسق»، وهي الرسوم التي يأخذها القاضي لقاء إجراءات التقاضي، «هل لها أصل من القرآن، أو السُّنة، أو القياس، أو الاجماع»، أجاب بعد لحظة من الصمت

(37) Ibn Tulun, Mufakahat al-Khillan, vol. 2, p. 31.

« لا والله، هـذا أصلـه عنـد المـوالي (غير العـرب من المسـلمين، ويقصد العثمانيين). عندها قلت لذلك العالم «الجهل ليس بقدوة».[٣٨]

لم يخنِق أهل مصر والشـام على شيء قـدْرَ حَنْقِهم على الضريبة التـي فرضها القضاة العثمانيـون عـلى عقود الزواج، وهـي ١٠٠ درهم عـلى البِكْر، و٧٥ درهمًا عـلى الثيِّب. وينقـل «نجـم الدين الغزي (ت ٩٨٤هـ)» قولَ أحدهـم في صراحة لا تعوزها الوقاحة «عندما جاء العثمانيون، فرضوا ضرائب على فروج النساء»[٣٩].

ويلمح «عبد الوهاب الشعراني» في نص غير كاشف من إحدى رسائله الصوفية إلى الغضب من الاحتلال العثماني في سـنواته الأولى عندما يقول: كشف لي شيخي الحجب قائـلاً: إنه منذ بداية عام ٩٢٣هـ فارق العلـم صدور الناس. صحيح أن القلوب كانت تريـد العلـم، لكنه لم يجد له مكانًا يرتاح فيه بين الصـدور التي لم يترك فيها الحزن على ما حلَّ بالناس مكانًا. وكل من يذكر العلم الآن لا يذكر إلا العلم الذي حصَّلوه قبل ذلك التاريخ.

ليس في الأمر لغز كبير. فالاحتلال العثماني لمصر حدث في الأول من المحرم من عام ٩٢٣هـ (الموافـق الأول مـن ينايـر ١٥١٧م). ولا يفوتنا أن صاحب هـذ الكلام الذي يدعو للتمرد هو الشعراني الصوفي الزاهد، الذي مدح السلطان سليمًا مدحًا كثيرًا، حتى أطلق عليه لقب القطب الأنور (أي الشيخ الأكبر الذي لا يراه الناس عند الصوفيين).[٤٠]

مـع مرور الزمن دبَّتِ الأُلْفة بـين العثمانيين والعرب،[٤١] وبعد فترة الحكم القصيرة للسلطان «سليم العابس»، جاء حكم السلطان «سليم القانوني» الذي اتسم بالاستقرار عمومًـا وغلـب عليـه طابـع التنويـر، وامتـد لفـترة طويلـة مـن الزمـن (مـن ١٥٢٠

(38) Al-Ghazzi, al-Kawakib, vol. 2, pp. 88–89, 116.

(39) Ibid., p. 193

(40) Winter, Society and Religion in Early Ottoman Egypt, pp. 268, 298, note 22, quoting al-Shaʿrani, al-Anwar al-qudsiyya fi bayan adab al-ʿubudiyya, printed in the margin of al-Tabaqat al-kubra, Cairo n.d., vol. 1, pp. 103–104.

(41) See Doris Behrens-Abouseif, Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo, 16th and 17th Centuries, Leiden 1994.

حتى ١٥٦٦م) إلى نحو منتصف القرن السادسَ عشرَ، حول السلطان المؤسسة الدينية وجعلها أكثر إسلامية بالفعل مع وضع كل نفوذ الدولة وراء التطبيق الصارم للشريعة الإسلامية. وليس هناك من شك في أن الإمبراطورية كانت آخذة في التحول إلى أن تكون أكثر رشدًا[٤٢]. وتفسير هذا التحول أمر يصعب على الشرح؛ من ذلك أن الإمبراطورية العثمانية أصبحت المدافع الوحيد والرئيس عن الأمة الإسلامية ضد إيران الضالة وأوروبا الكافرة. ومنه أنه من المؤكد أن إدراك العثمانيين وتقديرهم لمراكز الحضارة الإسلامية الكبرى، وخاصة مصر، كان له تأثيره عليهم؛ فقد أنزلوا المدارس الدينية بالقاهرة ودمشق، حلب، وغيرها من مدن العالم العربي منزلة عالية، واتبعوا سياسة حكيمة في ترك مساحة كبيرة من الاستقلال للمدارس الدينية بالقاهرة وللأزهر على وجه الخصوص (كما سنرى لاحقًا).

كان المذهب الحنفي هو المدرسة الفقهية الرسمية للإمبراطورية العثمانية، وكان كبار قضاتها دائما من العلماء الأحناف الناطقين باللسان التركي. لذلك كان أقصى طموح القضاة من أتباع المذاهب الأخرى، أو القضاة الأحناف من أهل البلاد أيضًا، لا يتجاوز الوصول إلى مرتبة «نائب قاضٍ». لكن المؤكد أن علماء مصر وسورية شعروا بالامتنان الشديد للعثمانيين لقاء ما بدت عليه الإمبراطورية من مظاهر الإسلام ودعمها السخيِّ للمؤسسات الدينية والتعليمية. وتجلَّى هذا الامتنان في كتابات المؤرخين وأصحاب التراجم في البلدين، وكلهم تقريبًا من علماء السُّنة والمتصوفة، الذين أثنوا على السياسة الإسلامية للإمبراطورية العثمانية التي فاقت كل ما عرفوه قبلها. ومن أشهر الأعمال ما سجَّله «محمد الأشاقي» و«محمد البكري الصِّديقي» عن مصر في القرن السابعَ عشرَ، ومعاجم السير لعلماء دمشق «لنجم الدين الغزّي» في القرن السادسَ عشرَ ومطلع القرن السابعَ عشرَ الميلاديين (القرن العاشر ومطلع القرن الحادي عشر الهجريين)، وكذلك أعمال «محمد أمين المحبي» و«المرادي» في القرنين السابعَ عشرَ والثامنَ عشرَ، على التوالي.

(42) See Haim Gerber, Islamic Law and Culture, 1600–1840, Leiden 1999, pp. 30–31, also quoting Marshall G. S. Hodgson, The Venture of Islam, Chicago 1974, vol. 3, p. 105.

لم يكن هناك بد من وقوع احتكاكات بين العرب والترك بين الحين والآخر، مردُّها إلى أسباب عرقية؛ نظرًا لاختلاف الاثنين في الثقافة والمزاج. لكن من المهم أن نتذكر أن هذه الخلافات لم تكن سياسية أبدًا، وأن شرعية الدولة العثمانية وسلطانها لم تكن أبدًا محل خلاف. صحيح أن أهل القاهرة قد يرون في أحد الباشوات واليًا ظالمًا قاسيًا، وقد يكره السكان الجنود الإنكشاريين المنتشرين في دمشق، أو حلب، أو القاهرة، لكنَّ ولاءهم للإمبراطورية وللسلطان ثابت لا يتزعزع. على سبيل المثال، كتب «عبد الغني النابلسي» (المتوفى عام ١٧٣١م)، وهو أحد كبار العلماء المتصوفة في الشام عن حكم العثمانيين، رسالةً دينيةً رائعةً يهاجم فيها أحد الأتراك، وإن لم يسمِّه بالاسم ممن انتقدوا «محيي الدين ابن عربي»؛ وهو المتصوف الأشهر الذي كان النابلسي من مريديه. يقول النابلسي إن هذا التركي انتقد الخصال الحميدة عند العرب كلهم وأنه يكرههم جميعًا وليس ابن عربي فحسب. ويتضح من هذه الرسالة القصيرة، التي ناقشتها في موضع آخر، كم كان النابلسي يحنق على هذا التركي. لكنه في كل كتاباته وطيلة حياته المهنية بوصفه عالم دين متصوفًا حنفيَّ المذهب، لم يَحِدْ قَيْدَ أنملة عن ولائه للدولة العثمانية[٤٣].

وهناك رسالة أخرى لا تقل أهمية عنها في مدح الإمبراطورية العثمانية، كتبها «مرعي ابن يوسف الكرمي» الحنبلي المذهب، وهو العالم الفلسطيني الذي كان يعيش في القاهرة، يمتدح فيها الأسرة الحاكمة العثمانية بأنها أفضل من عرف الإسلام من الحكام. والمثير في الأمر أنه لا يَعُدُّ الحكم العثماني خلافة، لكن هذا في حد ذاته دليل آخر على أن العثمانيين في مطلع القرن السابعَ عشرَ لم يدعوا ذلك لأنفسهم. ويضيف أنه لا أحد غيرهم أظهر مثل هذا الاحترام للعلماء والشريعة. وبالطبع تعود شعبية الإمبراطورية العثمانية للدور الذي قامت به، من كونها مدافعًا منيعا عن الدين[٤٤].

وقد أكد «هايم جيربر» أنه في كثير من الجوانب كانت منزلة العلماء في الإمبراطورية العثمانية أعلى درجة مما كانت عليه في غيرها من نظم الحكم السابقة. والواقع أن جميع

(43) Michael Winter, "A Polemical Treatise by ʿAbd al-Ghani al-Nabulsi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the Dhimmis," Arabica 35 (1988), pp. 92–103.

(44) see M. Winter, "A Seventeenth-Century Panegyric of the Ottoman Dynasty," Asian and African Studies 13 (1979), pp. 130–156

العلماء - أو أغلبهم - كانوا يتلقون رواتبهم من الحكومة. ومع ذلك لم يفقدوا استقلالهم ولم يتورعوا عن انتقاد الحكام، كما هو واضح في كثير من الآراء التي عبر عنها أهل الفتيا والقضاء. ويلحظ «جيربر» أن مسلك فقهاء منطقة الشرق الأوسط فيما قبل عصر الإمبراطورية العثمانية في الامتناع عن قبول المناصب الحكومية قد ذهب إلى غير رجعة مع قدوم العثمانيين، فمنذ ذلك الحين أصبح العلماء عمومًا ومن بينهم أهل الفتيا، موظفين يتلقون رواتب.» وكان من المستحيل حدوث ذلك لو أن الشريعة لم تكن تحتل منزلة رفيعة عند العثمانيين».[٤٥]

المؤسسة العلمية: علماء العثمانيين

من الضروري الآن أن نعرج بإيجاز على سياسة العثمانيين إزاء المؤسسة العلمية في إمبراطوريتهم، خاصة من كان من العلماء في منصب حكومي. كانت تركيبة العلماء ومنزلتهم أيام المماليك استمرارًا لما كان عليه الوضع أيام الدولة الأيوبية، مع بعض التغييرات، وتحديدًا ما ابتدعه السلطان بيبرس [البندقداري] (توفي في الثاني من مايو ١٢٧٧ م) في تعيين أربعة قضاة كبار يمثل كل منهم مذهبًا من المذاهب الأربعة. وعلى النهج نفسه مضى العثمانيون فشكلوا المؤسسة العلمية لهم، على غرار الإسلام في عصوره الأولى؛ لكن هيكلها أصبح أكثر جمودًا وتَراتُبية، مثلما كان هو الحال مع غيرها من جوانب الحياة في ظل حكمهم.

وبعد أن كانت المدارس الدينية تنتشر بصورة سلسة لا تعرف المركزية في البلاد العربية[٤٦]، أوجد العثمانيون نظامًا لكليات النخبة ذات الدرجات العلمية المتدرجة تدرجًا دقيقًا، بما لها من قواعد ممنهجة للترقية والتدرُّج الوظيفي للمتخرجين بدرجة مدرس ويطمحون للوصول لدرجة أستاذ أو قاضٍ، وكل ذلك تحت إشراف شيخ

(45) Gerber, Islamic Law and Culture, pp. 59–60, 137–138.

(٤٦) يؤكد «بيركي» في دراسته المهمة عن التعليم الديني العالي في القاهرة أيام المماليك على التنوع الكبير في المدارس الدينية هناك. بل لم يكن هناك اتفاق على أسماء المؤسسات التعليمية.

See, Jonathan P. Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education, Princeton 1992, esp. ch. 3.

الإسلام، مفتي إسطنبول، الذي كان مسئولًا عن تعيين الموظفين الدينيين في الإمبراطورية. ونجحت عملية دمج العلماء في الجهاز الإداري للدولة نجاحًا كبيرًا.

هناك شيء آخر ابتكره العثمانيون، وهو أن تدرُّب المدرس ودراسته في المدارس المختلفة، هو الذي يحدد المرتبة الوظيفية للمنصب القضائي الذي يستحقه المتخرج أو المدرس عند بلوغه مستوى معينًا. وكما قلنا من قبل، فمنذ سنوات الإسلام الأولى، كان التعليم العالي شيئًا خاصًا، بين الطالب والمعلم، الذي كان يمنحه رخصة خاصة لكي يدرس (إجازة)، وفي ظل حكم العثمانيين كانت المدرسة هي التي تمنح الدرجة العلمية بعد أن يجتاز الطالب اختبارًا معينًا.

يُظهِر الأمر التالي الصادر باسم السلطان شخصيًّا إلى قاضي إسطنبول عام ١٥٧٤، الدرجةَ التي وصلت إليها سيطرة الحكم المركزي على التعليم في المدارس الدينية:

> «نما إلى علمي أن أبواب مدرسة السلطان «محمد الثاني» (الملقَّبة باسم الثمانية؛ نسبة للكليات الثمانية) تظل مفتوحة بالليل، وأن الطلاب الذين لم يتخرَّجوا بعد يخرجون من المدرسة وينغمسون في حياة اللهو والمجون، ويهملون دراستهم. تأكَّدْ من يقظة مدرِّسيهم، وأن عليهم أن يغلقوا على الطلاب غرفهم ويدفعوهم للمذاكرة».

هناك أمر سلطاني آخر لقاضي إسطنبول بعد ذلك بسنة، يشكو فيه من أن طلبة العلم ممن لم يحصلوا بعد على درجة خرِّيج / مدرس، يحاولون اختصار الطريق، فبدلًا من إكمال المدة المحددة للدراسة، يذهبون لأستاذ معلم يلازمونه (كمتدربين ومرشحين للتعيين) دون أن يدرسوا، الأمر الذي يضرُّ بالدراسة والعلم.

يقول السلطان: أنا أصرُّ على الالتزام بالقواعد التي أرساها أسلافي. على كلِّ طالبٍ أن يُثْبِتَ من شهودٍ عدولٍ أنه أكمل ثلاثَ سنواتٍ من الدراسة قبل أن يحصل على لقب خرِّيج / مدرس. وأي أستاذ لا يلتزم بهذه المبادئ سينال عقابه ويُفصَل. وعلى كل خريج / مدرس أن يدرس عامًا على الأقل في المدارس التي تُعِدُّه قبل الانتقال للمستوى التالي، حيث عليه أن يدرس فيه شهرًا على الأقل».

ويمضي الأمر فيشير إلى المدة الزمنية التي يجب على الطالب قضاؤها تحت مدرِّس في كلِّ مستوًى، ودون ذلك لا يحق للأستاذ في المستوى التالي أن يقبل هذا الطالب.

«أنت يا قاضي إسطنبول، اكتب أمري الشريف في سِجلَّات المحكمة وأرسِلْ نسخة منه لكل أستاذ مدرس. وأي خريج / مدرس لا يلتزم بهذا الأمر، سينال عقابه، هو ومدرِّسه».(٤٧)

ومن غير المعقول أن يَصْدُرَ نصٌّ مشابهٌ لهذا عن أية دولة إسلامية أخرى قبل العصور الحديثة.

بيد أن هذا النظام لم يكن معمولًا به في البلاد العربية لسبب بسيط هو أن خريجي مدارس إسطنبول من الطلبة الأتراك حَنفيِّ المذهب كانوا هم الوحيدين المرشحين للمناصب الحكومية، ليس فقط في المؤسسة الدينية، لكن أيضًا في الجهاز الحكومي المركزي. ورغم تقدير العثمانيين للأزهر، فإن شيخ الأزهر نفسه لم يكن يحق له الترشح لمنصب حكومي في عاصمة الدولة العثمانية. وعليه فقد كان شيوخ الأزهر من المذهب الشافعي، رغم أن المذهب الفقهي الرسمي للإمبراطورية العثمانية هو المذهب الحنفي.

ونفر قليل من مشايخ الأزهر كانوا من المذهب المالكي، مما يعكس الصورة التي [كان] يتألف منها مجتمع العلماء في مصر. لكن الولاة العثمانيين في مصر أو كبار القضاة العثمانيين بالقاهرة لم يعرف عنهم أنهم تَدخَّلوا في الصراع على السلطة بين علماء الأزهر على منصب شيخ الأزهر.

العلماء والمتصوفة

أيَّةُ مناقشة لدور العلماء تظل منقوصة ما لم نذكر شيئًا عن عَلاقتهم بالمتصوفة، في أثناء الفترة محل هذه الدراسة، كانت الصوفية قد حققت نجاحًا في صفوف العلماء، وكانت هذه العملية قد بدأت بالفعل في عهد المماليك، لكنها تطورت بشكل كبير في عهد العثمانيين، وكاد يكون لكل عالم من العلماء طريقته الصوفية التي ينتمي إليها. وانتمى كل مشايخ الأزهر في القرن الثامنَ عشرَ للطريقة «الخلوتية»، وهي طريقة صوفية

(47) Ahmet Refi k, On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı (1553–1591), Istanbul 1988, pp. 33–35

«إصلاحية» (إصلاحية بمعني توجهها نحو الالتزام)، وهو الأمر الذي كان يعد خروجًا عن الملة في القرن السادسَ عشرَ. وكانت زوايا الصوفيين تعلِّم الفقه، في حين كانت المدارس تعلم كتب المتصوفة.

لقد كانت الإمبراطورية العثمانية تتبع عقيدة[٤٨] «محيي الدين ابن عربي»، الزاهد الأندلسي المثير للجدل (ت ١٢م)، الذي كانت شعبيته بين التُّرك أكثر منها بين العرب[٤٩]. ومع ذلك فقد كان ثمَّة عدد من المعجبين العرب المعروفين ممَّن هم على مذهبهم الصوفي، نذكر منهم «جلال الدين السيوطي» (المتوفى في ٩١١ هـ)، و«عبد الوهاب الشعراني» (المتوفى في ٩٧٣هـ)، و«عبد الغني النابلسي» (المتوفى في ١١٤٣ هـ). وفي عهد المماليك كانت هناك مناقشات حامية بين الناس، بعضها كان بين يدي السلطان، عن شعر ابن الفارض (المتوفى في ٦٣٢ هـ) وابن عربي ومدرستهما الصوفية.

وهناك حادثتان حدثتا في القاهرة في عهد العثمانيين، تناولهما بالوصف العالم المتصوف الشامي عبد الغني النابلسي تقفان شاهدين على هذا الأمر: الأولى حدثت عام ١٦٩٤م والثانية عام ١٧١١م. في الحادثة الأولى أثار أحد الأتراك الشكوك حول بعض أعمال المتصوفة، ولم يَبْدُ أن الموضوع سيتطور إلى العنف بسرعة، لكن علماء الأزهر أمَّنوا بشدَّة وبشكل كامل على عادات المتصوفة ومعتقداتهم، دون أن يستبعدوا وجود بعض الطرق الصوفية التي تنتهج سلوكًا ومنهجًا غير صحيح، [ولا سيما على نحو ما يظهر] من العادات التي انتشرت بين الناس.[٥٠]

والحادثة الثانية كان بطلها أحد الدعاة الأصوليين من الأتراك، مع أحد طلبة العلم، وأتباعه، حيث أخذت الفتنة، التي كانت لها طبيعة عرقية قوية، منحًى عنيفًا، عندما هاجم جمهرة من الأتراك، الذين حرَّكهم كلامُ الداعية على متصوِّفة القاهرة، المتصوفين

---

[٤٨] عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ذكرها في مقدمة كتابه الفتوحات المكية (التأليف الثاني الذي ألفه من (٦٢٩- ٦٣٦هـ)، وتمثلها نشرة تحقيق المنصوب، وزراة الثقافة اليمنية ٢٠١٠، ومقارنة عقيدته بعقيدة الطحاوي أو القشيرى، تكشف عن عدم وجود اختلاف بينهم. (المترجم)

(49) See Éric Geoff roy, Le Soufi sme en Égypte et en Syrie, Damascus 1995, p. 392.

(50) ʿAbd al-Ghani al-Nabulusi, al-Haqiqa wa'l-majaz fi 'l-rihla ila bilad al-Sham wa'lHijaz, ed. Ahmad ʿA. Haridi, Cairo 1986, pp. 263–282

عند باب زويلةَ بالعِصِيِّ والهراوات وهم منهمكون في «حضرتهم»، فاستغاث المتصوفة بمشايخ الأزهر من المذاهب الأربعة، وأخذوا منهم فتاوى تؤيد أفعالهم وتدين الداعية التركي وتصفه بأنه من «المعتزلة» (وتعني الكلمة هنا المفكر الحر الذي يعوِّل على العقل في الحكم على نصوصَ السُّنة). [٥١] لم تتطور الحادثة الأولى رغم أنها شبيهة بهذه الحادثة، إلى العنف.

وجوانب علم الكلام التي تنطوي عليها المواجهتان تقع خارج نطاق بحثنا هذا، رغم ما فيهما من أهمية؛ لأننا معنيون هنا [بالأساس] بموقف العلماء الذي تمثَّل فيما يلي: أولاً إدراكهم أن الهجوم على المتصوفة (بمن فيهم من حاد عن الجادة) يمكن أن يفضي إلى حدوث اضطرابات اجتماعية؛ وثانيًا أنه كان كثير منهم أنفسهم ينتمون لبعض الطرق الصوفية، وهذا لا يستقيم معه أن يصدروا فتاوى تقدح فيها [أي هذه الطرق].

كلمة أخيرة

بشكل عام، لم يكن علماء مصر أيام الدولة العثمانية مستعدِّين لأن يعرِّضوا أنفسهم ومصالحهم للخطر، بالوقوف في وجه الحكام. وفي هذه النقطة لم يكن العلماء في ذلك العصر أشجع من أسلافهم من العلماء أيام الخلافة الإسلامية في العصور الوسطي.

لقد وجد «جابريل باير»، الذي درس عددًا من الانتفاضات الثورية أو التظاهرات العنيفة في القاهرة أيام حكم العثمانيين، أن معظم تلك الأحداث كان وراءها ظروف اقتصادية عصيبة، رغم أن آخر حادثتين اندلعتا بسبب حنقٍ شعبي على إجراءات فرضها المحتلُّ الفرنسي. لقد اهتم «باير» اهتمامًا خاصًّا بالدور الذي قام به علماء الأزهر، الذين كان أهل القاهرة يَعدُّونهم دومًا زعماءهم الطبيعيين القادرين على التوسط لدى الحكام والتماس عطفهم على الرعية في أمورهم [ومعاشهم].

ويظهر أن ما توصل إليه «باير» هو أن العلماء أحيانًا كانوا يحرضون الناس على أن يرفعوا أصواتهم ضد الظلم، لكن عندما تنفلت الأمور وتخرج عن السيطرة ويلجأ

(51) Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule, pp. 157–159, and references, p. 277, note 111.

الناس إلى العنف، يختفي العلماء من المشهد. لقد كان «عمر مكرم» نقيب الأشراف في القاهرة، أحد نبلاء الصعيد، هو نصير الشعب الذي قاد ثورتهم ضد الاحتلال الفرنسي ومن بعده طغيان «محمد علي». وقد وصفه «عبد الرحمن الجبرتي»، المؤرخ المعاصر له، بأنه لم يكن يومًا من العلماء، بل كان رجلًا من خارج وسط العلماء في القاهرة.[٥٢]

وقد رصد «الجبرتي» وجهًا آخر من وجوه الضعف عند العلماء، وكان مبدعًا - بحقٍّ - في فهم العالم الفكري لعلماء الأزهر وتصورهم لمكانتهم.[٥٣] إذ يصف لقاءً جرى عام ١٧٤٧ يجمع بين «أحمد باشا»، أحد الوزراء العثمانيين، وكبار علماء القاهرة في حضرة شيخ الأزهر. واستاء الوزير عندما علم أن العلماء عاجزون عن مناقشة العلوم الرياضية معه. وتحدث الوزير عن مصر التي عرف عنها أنها مهد العلوم. وشرح شيخ الأزهر أن دراسة العلوم الدقيقة تتطلب أدوات ومهارات فنية، في حين أن معظم رجال الأزهر فقراء بسطاء قرويون. «معظم رجال الأزهر لا يَشْغَلون أنفسهم بالعلوم الرياضية إلا ما يتعلق بالحساب والمقاييس المطلوبة عند تقسيم المواريث»[٥٤].

وهكذا نرى أنه مع بزوغ فجر العصور الحديثة، كان العلماء يعيشون وضعًا اجتماعيًّا وفكريًّا متدنيًا. وكان هذا هو الحال حتى قبل بداية عصر التحديث، الذي سيحرمهم من القيام بالكثير مما اعتادوا عليه من أدوار.

---

(52) G. Baer, "Popular Revolt in Ottoman Cairo," Der Islam 54/2 (1977), pp. 213– 242.

(53) See also Shmuel Moreh's chapter in this volume.

(54) Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule, pp. 114–115, quoting ʿAbd alRahman al-Jabarti, ʿAjàib al-athar fi 'l-tarajim wa'l-akhbar, Cairo 1297/1880, vol. 1, pp. 186–187.

الفصل الثاني

موقف الجبرتي من علماء عصره

شموئيل موريه

كان المؤرخ «عبد الرحمن الجبرتي» (١٧٥٣-١٨٢٥م) وهو سليلَ أسرة عريقة من علماء مصر، ومن بين المؤرخين العرب القلائل الذين أسهبوا في وصف مكانة العلماء، واهتماماتهم، وأدوارهم في المجتمع المصري، ووظيفتهم، وعلاقاتهم أولاً مع الحكام المماليك والعثمانيين، ثم مع الحملة الفرنسية، وأخيرًا مع «محمد علي»[1]. لقد كان

(1) The English translations from al-Jabarti's Arabic text are based upon Thomas Philipp and Moshe Perlmann's edition, Stuttgart 1994. See Michael Winter, *Egyptian Society under Ottoman Rule 1517–1798*, London, 1992; idem, *Society and Religion in Early Ottoman Egypt*, New Brunswick 1982. My suggestions for the translation of certain terms are given in parentheses after the Arabic transliteration. On ʿAbd al-Rahman al-Jabarti, see David Ayalon, "The Historian al-Jabarti and His Background," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 23/2 (1960), p. 222; Shmuel Moreh, *al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation*, Leiden

1975; Lars Bjoerneboe's pioneering *In Search of the True Political Position of the ʿUlama: An Analysis of the Aims and Perspectives of the Chronicles of Abd al-Rahman al-Jabarti (1753–1825)*, Damascus 2007; *Cambridge History of Ottoman Egypt*, Cambridge2000 .

الجبرتي، مدفوعًا بعلمه وورعه، يشعر أن التزامه بالأمر الشرعي في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فرض عينٍ عليه[٢].

وأنا مَدينٌ بالفضل للدراسات المتعددة التي صدرت في سلسلة جامعة كمبردج عن الحضارة الإسلامية، وللقائمة الطويلة من الباحثين الذين كرسوا بحوثهم لدراسة دور العلماء في المجتمع المسلم وإلقاء الضوء عليه.[٣] فلقد أخذ «كوبيرسون» على عاتقه مهمة إثبات أن الأدبيات العربية في التراجم ظهرت ليس فقط مع «دراسة الحديث ورواتِه»، بل في دواوين الشعراء وتراجم أهل الطرب، وقراء القرآن، والفقهاء.[٤] أضف إلى ذلك أنه حقَّق مصطلحات مهمة من الأدب العربي في التراجم.

ولقد ألقت هذه الدراسات الرائدة مزيدًا من الضوء على كتب التراجم والأخبار، ويسَّرت لنا فهم التطورات والتغيرات التي حدثت لمكانة العلماء في أثناء القرنين الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ، كما عكسته أعمال الجبرتي، آخر المؤرخين التقليديين في كتابة التاريخ الإسلامي.

وقد ناقش الباحث الدانماركي «لارس بيورنبوي» منزلة العلماء وحلَّل مواقفهم السياسية من واقع ما كتبه الجبرتي في «عجائب الآثار».[٥] وهناك باحثون آخرون درسوا المكانة الاجتماعية والسياسية للعلماء في مصر في أثناء القرن الثامن عشر، وموقفهم من دعاوَى الإصلاح والتحديث، ومنهم «ستانفورد شو»، و «أندريه ريموند»، و«جابريل

(٢) وذلك حسب ما تقرر الآية ١١٠ والآية ١١٤ من سورة الأنعام، والآية ١٥٧ من سورة الأعراف، والآيات ٦٧، و٧١، و١١٢ من سورة التوبة، والآية ٤١ من سورة الحج، والآية ١٧ من سورة لقمان، انظر الصفحات ١٦٣، ٢٦٠، ٢٨٩-٣٠٠، و٣٠٣-٣٠٤ من المجلد الأول من «عجائب الآثار»، التي يمتدح فيها الجبرتي طلبة العلم الذين يلتزمون بهذا الأمر الشرعي في الفترة التي غطاها في كتابه.

(3) Among them, Michael Cooperson's painstaking study, *Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Mamun*, Cambridge 2000, pp. 31, 38, 45,58–60, 115–116, is especially valuable for understanding the role of the ʿulamà in classical Islamic civilization.

(4) Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 1.

(5) Bjoerneboe, *In Search of the True Political Position of the ʿUlamà*, pp. 33–85.

باير»، و «مايكل ونتر»، و «دانيال كريسيليس»، و«بي إم. هولت»، و«جين هاثاوي»[٦]. ونظرًا لغزارة الدراسات المتاحة عن دور العلماء ومكانتهم في مجتمعات الشرق الأوسط، ستركز الدراسة التي بين أيدينا على مفهوم الجبرتي لدور العلماء في تَراتُبية الدين الإسلامي من منظور القرآن.

ويعد تاريخ الجبرتي «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» آخر عمل يؤرخ للواقع الإسلامي العسكري، والإداري، والاقتصادي، والثقافي. وكانت طريقة الجبرتي في تسجيل أحداث العام حسب حدوثها بالشهور والأيام، وإتباعها بمرثيات العلماء والشعراء وعلماء النحو والأدباء، ثم تراجم الحكام المماليك والعثمانيين، فريدة في بابها بين كتابات المؤرخين المصريين.

وفي أثناء القرون الأولى من الخلافة العباسية، كان الأئمة والخلفاء هم الحكام (أولي الأمر) في المجتمع المسلم، أي ورثة النبي محمد. ومع سقوط الخلافة العباسية أصبح العلماء هم «أولي الأمر»، أي الجهة الشرعية المسئولة عن تفسير الشريعة وتطبيقها، وبالتالي أصبحوا هم «ورثة الأنبياء»[٧]. صحيح أن مقولة: «إن العلماء ورثة الأنبياء[٨]» المنسوبة للنبي، كانت محلَّ خلاف بين طوائف المتخصصين في بداية الخلافة العباسيةُ ممن

(6) Beside Cooperson and Bjoerneboe, see S. Shaw, Ottoman Egypt in the Eighteenth Century, Cambridge 1962; Andre Raymond, Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle, vols. 1–2, Damascus 1973–74; G. Baer (ed.), The ʿUlamà in Modern History, Asian and African Studies 7 (special number, 1971); Winter, Egyptian Society under Ottoman Rule; Daniel Crecelius, The Roots of Modern Egypt: A Study in the Regimes of Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey al-Dhahab, Chicago 1981; P. M. Holt, "al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 25 (1962), pp. 38–51; Jane Hathaway, The Politics of households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qasdaghlis, Cambridge 1997; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad ʿAli, Cambridge 1984.

(7) Cf. Cooperson, *Classical Arabic Biography*, p. 3.

(8) Ibid., p. xii; also A. Wensinck, J. P. Mensing and J. Brugman (eds.), Concordance et indices de la tradition musulmane, Leiden 1936–69, vol. 4, p. 321.

اختلفوا حول مَن هم «ورثة الأنبياء»، لكن الجبرتي رأى أنه من المسلَّم به أن علماء الدين هم المقصودون بـ«ورثة الأنبياء». وهذا هو الرأي الذي سيستخدمه في تعريف مكانة العلماء وتعزيزها في زمانه.

لقد خطَّ يراعُ «الجبرتي» تاريخًا فريدًا جمع فيه بين نوعين من كتابة التاريخ: الأول هو أسلوب «المدرسة التقليدية، حيث تَعاقُب الحكام والروايات المرتبطة بالتواريخ ارتباطًا وثيقًا » والثاني هو إظهار الاهتمام الكبير بتسلسل الأحداث بالترتيب[٩]. وكان نجاحه في استخدام هذين الأسلوبين يعود لغزارة المادة المتوفرة عن تاريخ تلك الفترة وأعلامها التي ورثها عن والده، حسن الجبرتي (١٦٩٧-١٧٧٤م)[١٠]، وللكتب التي اشتراها الجبرتي من أرملة أستاذه «الحافظ محمد المرتضى الزبيدي»(١٧٣٢- ١٧٩١م) خاصة كتاب «المعجم المختص»، وهو معجم للتراجم يضم في الأساس مجموعة من السير الذاتية التي طلب الزبيدي من أصدقائه كتابتها عن أنفسهم، بما فيها ما كتب في مدح كتابه «تاج العروس» وتعليقاته على كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالي. وضم الجبرتي معظم هذه السير إلى الجزئين الأول والثاني من كتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار». ومن الصعوبة البالغة التفريق بين التراجم التي ألفها الجبرتي بنفسه أصلًا وبين التراجم المنقولة عن غيره من طلبة العلم، مما يظهر أن تأليف المرثيات كان يمضي حسب قواعد تقليدية لا تترك للكاتب فرصة كبيرة للتعبير عن نفسه.

ويفرق كتاب «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» للجبرتي بين التأريخ (تسجيل الأحداث التاريخية للسنة) والتراجم (كتابات تؤرِّخ لأصحاب التراجم وتشمل تواريخ وفَياتهم) ممن وافتهم المنية في سنة معينة تقع بين ١٦٨٨ و١٨٢١م، لذلك فهو يمثل بصورة من الصور مزيجًا من الأعمال الكبرى في التأريخ والتراجم في القرن الثامن عشر، وهو أمر اهتدى اليه المؤلف دون أن يقصده. فقد كان مهتمًّا في البداية بتأريخ الأحداث، ثم بعد ذلك بفترة وقع على ثروة من التراجم التي كتبها أستاذه الزَّبيدي وغيره من علماء

(9) See Jane Hathaway, The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qazdaghlis, Cambridge 1997, p. 29; idem, "Sultans, Pashas, Taqwims, and Muhimmes," in D. Crecelius (ed.), Eighteenth Century Egypt, Claremont 1990, pp. 107–117.

(10) On Hasan al-Jabarti, see *'Aj.*, vol. 1, pp. 385–408

جيله. ويسر لنا كتاب الجبرتي فَهْمَ الدور المهم الذي كان قام به العلماء في المجتمع المسلم بعد سقوط الخلافة العباسية وتدمير عاصمتها بغداد على يد المغول سنة ١٢٥٨. وحرمان الأشرَاف الذين يعود نسبهم للنبي محمد، من أي سلطة سياسية أو عسكرية على يد العثمانيين الذين غزوا مصر في سنة ١٥١٧ وزعموا لأنفسهم الخلافة[١١]. واستمرار هذا الوضع في ظل المماليك ثم الحملة الفرنسية، إلى أن يبلغ ذروته في أُفول نجم العلماء أيام محمد علي[١٢]، الذي استبدل بهم موظفين عَلْمانيين تلقوا تعليمهم الإداري والعسكري في أوروبا، وفي فرنسا بشكل أساسي.[١٣]

كان الجبرتي يدرك أنه يشهد آخر جيل من العلماء والحكام المسلمين الأتقياء في ظل الحكم الإسلامي المتوارث بنظمه الاقتصادية والسياسية التقليدية، وعاداته وقيمه الأخلاقية، وموقفه الديني من أهل الذمة (غير المسلمين الذين يعيشون تحت حماية المسلمين)[١٤] والحربيين (غير المسلمين المقيمين خارج دار الإسلام). وجرت التغيرات التي شهدها تحت وطأة الهزائم المستمرة التي تلقتها الجيوش العثمانية على يد القوى الأوروبية «الكافرة»[١٥]. وقد بلغ العدوان الأوروبي ذروته بالاحتلال الفرنسي لمصر سنة ١٧٩٨، الذي كان ينظر إليه على أنه امتداد للحروب الصليبية لاسترداد الأماكن المسيحية في الأرض المقدسة في العصور الوسطى (١٠٩٦ - ١٢٩١م). وفي المرثيات التي تضمنها الجزآن الأول والثاني من «عجائب الآثار» والمأخوذة من «المعجم المختص» لأستاذه الزبيدي، اتبع الجبرتي تَراتُبية اجتماعية جديدة تمضي حسب الأمر القرآني ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ [الآية ٥٩ من سورة النساء، والآية ٩٢ من سورة المائدة][١٦]. ويقول الجبرتي إن تاريخ الأخبار بعد عام ٢٠٠ هـ/ ٨٠٠م أصبح

(11) See Michael Winter, "The Ashraf and Niqabat al-Ashraf in Egypt in Ottoman and Modern Times," Journal of the Israel Oriental Society 19/1 (1985), pp. 17–41.

(12) See ʿAj., vol. 4, pp. 68–69, 122, 125, 152, 244–245, cf. 295.

(13) See Marsot, Egypt in the Reign of Muhammad ʿAli.

(14) Aj., vol. 3, pp. 44, 51, 93, 109, 112–113, 135.

(15) See B. Lewis, What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response, London 2002

(16) On this order during the first ʿAbbasid rule, see Cooperson, Classical Arabic Biography, pp. 3, 6–23

هو تاريخ التخصصات المتشعبة التي انبثقت عن علم التاريخ، ولا يقتصر ذلك على علم الحديث فحسب، بل يمتد إلى ضروب الأدب المختلفة ، «وتشير الآيتان السابقتان إلى أن السلطة الثالثة في الإسلام هي سلطة الحاكم، خليفة النبي. ومع قيام الخلافة العباسية [١٧]، دانت السلطة لنسل النبي محمد وآل بيته، حتى نهاية خلافة المعتصم (١٢١٢ - ١٢٥٨). كان الخلفاء هم الحكام السياسيين والدينيين للأمة الإسلامية [١٨]. وعندما أتى الحكام غير العرب للسلطة، وتحديدًا السلاطين المماليك والعثمانيون، أصبح العلماء الأتقياء ومشايخ الطرق الصوفية السادات والأشراف من آل بيت النبي، على الأقل في مصر في ظل حكم العثمانيين بعد السلطان سليمان القانوني (١٤٦٦ - ١٥٢٠م)، هم من يمثلون «أولي الأمر منكم». وكان من الطبيعي للطواغيت الأعاجم قليلي العلم بالشريعة الإسلامية من الحكام السياسيين والعسكريين الجدد أن يطيعوا العلماء ويجلوهم، إذ إنهم كانوا هم القائمين على الشريعة ولهم سلطة مطلقة في المجتمع المسلم.[١٩]

لقد ذهب الجبرتي إلى أن هناك فترتين في تاريخ الإسلام كان الحكام فيهما عادلين في الرعية عاملين بالشريعة، وهاتان الفترتان تلألأت أنوارهما ثم خَبَتْ مثل دورة القمر من هلالٍ إلى بدْرٍ إلى محَاقٍ. الفترة الأولى هي فترة الخلافة الراشدة (٦٣٢ - ٦٦٠ م) وهي التي تلت موت النبي؛ والثانية هي فترة حكم السلطان سليم الأول (١٥١٦ - ١٥٢٠) والسلطان سليمان القانوني (١٥٢٠ - ١٥٦٦)، عندما بلغ العثمانيون أوج إنجازاتهم في العلوم، ونظام القضاء، والتوسع العسكري.

---

(17) Ibid.

(18) P. Crone and M. Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge 1986.

(19) On these rulers, see Ulrich Haarmann, "Joseph's Law—the Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt," in T. Philipp and U. Haarmann (eds.), The Mamluks in Egyptian Politics and Society, Cambridge 1998, pp. 55–84; also M. Winter, "The Re-emergence of the Mamluks Following the Ottoman Conquest," in ibid., pp. 87–106; Jonathan P. Berkey, "The Mamluks as Muslims: The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt," in Thomas Philipp (ed.), The Mamluks in Egyptian Politics and Society, Cambridge 1998, pp. 163–173.

وقد كان العثمانيون في صدر دولتهم من خير من تقلد أمور الأمة بعد الخلفاء المهديين، وأشد مَن ذبَّ عن الدين، وأعظم مَن جاهَد في المشركين، فلذلك اتسعت ممالكهم، بما فتحه الله على أيديهم وأيدي نُوَّابهم، وملكوا أحسن المعمور من الأرض، ودانت لهم الممالك في الطول والعرض، هذا مع عدم إغفالهم الأمور، وحفظ النواحي والثغور، وإقامة الشعائر الإسلامية، والسنن المحمدية (ما ورد عن النبي من قول أو فعل)، وتعظيم العلماء وأهل الدين، وخدمة الحرمين الشريفين، والتمسك في الأحكام والوقائع، بالقوانين والشرائعَ».[٢٠]

إلا أن الجبرتي بعد ذلك اتهم الحكام العثمانيين بالفساد وأَخْذ الرِّشا وقهر العباد، بل بالجهل بأصول الإسلام رغم ادعائهم أن «الله قد ائتمنهم على الرعية»[٢١]. وساهم الجبرتي بالطغاة الذين لا يَشْغَلهم سوى التفنن في كيفية جِباية الضرائب في وَحْشية من الفلاحين الفقراء؛ كما أخذ على المماليك الصراعات التافهة التي كانت تدور بين فِرقهم واستغلالهم لرعاياهم. وامتدح في الفرنسيين عدلهم وحبَّهم للعلم والنظام، واحترامهم للعلماء، الذين كانوا أهم المستشارين للفرنسيين في ديوان الحكم الذي أقاموه. لكنه انتقدهم كذلك في قسوتهم في جمع الضرائب التي صرفوا منها على جيشهم وفي قمع الثورتين اللتين قام بهما المصريون في القاهرة. وكان الجبرتي يؤمن بأن مشايخ الطرق الصوفية، خاصة الأتقياء منهم الذين يعود نسبهم للنبي، هم أفضل من يستشار، إن لم يكونوا أحق الناس بحكم مصر.

وشرع الجبرتي، متسلحًا بتبحُّره في الفقه وقواعد التأليف، يكتب تأريخه، ويضمِّنه تقييمه للأحداث، وحُكْمه على الحكام، والشخصيات، والعلماء، حسب منظومة قيمية إسلامية.

---

(20) See ʿAj., vol. 1, pp. 20–21.

(21) Ibid., vol. 2, 110, 118, 145; cf. vol. 4, pp. 213, 215, 227. See also Holt, "al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt," pp. 38–51. On al-Jabarti's condemnation of bribery and praising piety, see, ʿAj., vol. 1, p. 381, vol. 2, pp. 64, 77, 244, vol. 3, pp. 170, 242, 299, vol. 4, pp. 106, 191

التَّراتبية الإسلامية عند الجبرتي

استقى الجبرتي رؤيته للكون من القرآن والسُّنة. أما فكرته عن تَراتُبية الكون فهي مبنية على الآية ١٦٥ من سورة الأنعام ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ ﴾. ويذكر المؤلف هذا المصدر الذي استقى منه المنظومة الإسلامية لمراتب العباد ودرجاتهم في الدنيا ثلاث مرات على الأقل.[٢٢] ومصدر هذه المنظومة هو الله الذي يرسل الأنبياء ليخرج عباده من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى جَنَّته. ولا يمكن للعدل أن يسود الخلائق بين قوي وضعيف، ولا يمكن ألا يضام بينهم الضعيف إلا «بالالتزام بأوامر الكتاب والميزان». من هنا نقرأ (الآية ١٧ من سورة الشورى) ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾، أي معرفة محتوى الشريعة، بحيث إن من اختارهم الله سيكونون قادرين على العدل في الحكم. ووضع الجبرتي من يقيمون العدل في خمس درجات بعضها فوق بعض، وهم خلفاء الله الذين ينفِّذون ما أمر به وينهون عما نهى عنه.

الأنبياء

يأتي الأنبياء على رأس ترتيب الخلائق، فهم» أدلَّاء الأمة، وعُمُد الدين، ومعادن حكم الكتاب، وأمناء الله في خلقه، وهم السُّرج المنيرة على سبيل الهدى، وحَمَلة الأمانة عن الله إلى خلقه بالهداية» وقد اختارهم الله ليكونوا رسله للناس؛ وأنزل عليهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط والحق، ويخرجونهم من ظلمات الكفر والطغيان، إلى نور اليقظة والإيمان»[٢٣]. وللرسول أن يشفع عند الله فيزحزح أمته عن النار ويدخلها إلى الجنة، كما هو الحال مع أي نبي آخر أرسله الله بدين إلى قوم آخرين. صحيح أن موسى من بين الأنبياء هو «كليم الله» [٢٤] الذي تحدث مع الله دون حجاب، لكن محمدًا نزل عليه «جبريل»، وسيطًا بينه وبين الله، بالوحي من السماء.

---

(22) Ibid., vol. 1, pp. 3, 8, 9.

(23) Ibid., vol. 1, p. 8.

(24) Ibid., p. 402.

ويؤمن أتباع الطريقة «الخلوتية» بأن «جبريل» و«إسرافيل» هما الملَكان المخوَّلان بالحديث إلى محمد. ومن مزايا الأولياء من العلماء، رؤية النبي في منامهم واستحضار روحه وأرواح أصحابه في صلاتهم، كما فعل «محمد الكردي» (المتوفى في ١٢٢١ هـ)، وهو من أبرز المتصوفة من الطريقة «الخلوتية». وقد نشب خلاف بين العلماء المصريين والأتراك في القرن الثامن عشر حول قدرة الأولياء أو حتى الأنبياء على الاطلاع على اللوح المحفوظ. (وهو اللوح الذي نسخ فيه الله مقادير الخلائق أجمعين).

كان الناس يعتقدون أن بعض الأولياء (ومفردها ولي) مثل «السقاف باعلوي»، على اتصال روحي وثيق مع النبي محمد. وقد كان هذا الولي عالمًا مشهورًا شهد له بالكرامات والعلم اللَّدُني، وقد درس الطريقة «النقشبندية» على يد كبار المتصوفة والتزم بها حتى أضاء نورها عليه. وكان يرى أن «ليس بينه وبين النبي حجابٌ»، وأنه لم يكن يُدخل أحدًا في الطريقة «النقشبندية» إلا بعد موافقة رسول الله. كما ادعى أنه قد أُعطي سيف «أبي بكر العيدروس الأكبر»[٢٥]. وقد يكون هذا هو السبب الذي حدا بـ«إدوارد لين» أن يتناول الأولياء والدراويش المصريين في الفصلين اللذين كتبهما عن «الخرافات»[٢٦].

العلماء

الفئة الثانية لمن استخلفهم الله في الأرض هم الأولياء والعلماء[٢٧] الذين هم ورثة الأنبياء، وإن لم يعطوا درجاتهم، واقتدوا بهداهم، واقتفوا آثارهم، إذ هم أحباب الله وصفوته من خلقه، ومشرق نور حكمته، فصدقوا بما أتوا به، وساروا على سبيلهم... ولا يزالون مواظبين على تمهيد قواعد العدل، وإظهار الحق برفع منار الشرع، وإقامة أعلام الهدى والإسلام، مجتهدون في اتباع أحكام الشريعة، من باب الحبيب لا يبرحون،

(25) Ibid., p. 72

(26) Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, London-New York 1954, pp. 228–253.

(27) See N. R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufi s, Berkeley 1972

ومن خشية ربهم مشفقون... أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون.[٢٨]

وانتقد الجبرتي التدهور الذي أصاب المعايير الأخلاقية لبعض علماء عصره ممن ابتلاهم الله بحبِّ «الجاه والمال، والرئاسة والمنصب، والحسد والحقد»، ويضرب مثالًا لهم بالشيخ «شمس الدين عبد الرحمن» المعروف بالشيخ «السادات».[٢٩]

يلي العلماء مرتبة الشعراء والكتاب، الذين ملكوا ناصية اللغة وتحلَّوا بخلق الإسلام فكانوا عونًا لغيرهم من المسلمين على فهم القرآن والحديث. يقول «مايكل كوبيرسون»: إن تاريخ الأخبار بعد عام ٢٠٠ هـ/ ٨٠٠ م أصبح هو تاريخ التخصصات المتشعبة التي انبثقت عن علم التاريخ، ولا يقتصر ذلك على علم الحديث فحسب، بل يمتد إلى ضروب الأدب المختلفة والتاريخ»[٣٠].

الملوك والحكام

يأتي الملوك والحكام (ولاة الأمور) في المرتبة الثالثة بعد الأولياء والعلماء، فهم «يراعون العدل والإنصاف بين الناس والرعايا؛ توصلًا إلى نظام المملكة، وتوسلًا إلى قوام السلطنة، لسلامة الناس في أموالهم وأبدانهم، وعمارة بلدانهم، ولولا قهرهم وسطوتهم، لتَسلَّط القوي على الضعيف، والدنيء على الشريف»[٣١] وإلا أدى الطغيان والظلم إلى زوال ملكهم وهلاكهم.

ويعرف الجبرتي الحاكم العادل (الملك أو الإمام العادل) بأنه «مَن عدل بين العباد، وتَحرَّز عن الجور والفساد». فإن لم يفعل ذلك كان عدوًّا لله؛ لأن حكم الله يسوده مبدأ الثواب والعقاب. الظلم والجور هما أبغض الأمور عند الله. وواجب الملوك والحكام أن

---

(٢٨) الآيتان ١٠ و١١ من سورة المؤمنون. المعنى نفسه في ص ٨ من المجلد الأول من تاريخ الجبرتي. يجوز أن تكون المرأة من أولياء الله، انظر المرجع السابق ص ١٠٦-١٠٧. يتفق «مانرز لين» (ص ٢٢٨) مع الجبرتي في أن العرب مغرمون بالخرافات، وأكثر الشعوب العربية في ذلك هم المصريون»

(29) ʿAj., vol. 1, p. 8, vol. 4, 189f.

(30) Cooperson, Classical Arabic Biography, p. 7.

(31) Qurʾan 16:92; ʿAj., vol. 1, p. 9.

يعملـوا وفق الكتاب والسُّـنة إذا أرادوا إقامة العدل، وعندهـا يحفظ العدل على الحاكم ملكه. ولم تَعُزِ الجبَّرتي الشجاعةُ في مقدمته فانتقد السلاطين العثمانيين وولاتهم (مفردها والٍ) في مـصر، والحكام المماليـك، وكبار الموظفين العَلْمانيين ممن هـم في خدمة الحكام. وكانـت هـذه الطبقة تتصـف عمومًا بالفسـاد، والقليلـون منهم هم الذيـن نالوا مديح الجبرتي؛ ومن هؤلاء القليلين «يوسف باشا».[٣٢]

أوساط الناس

هـذه هي الطبقـة الرابعـة في تَراتُبية المجتمع المسـلم عند الجبرتي، و«هـم الذين يراعون العدل في معاملاتهم، وأُروش [٣٣] جناياتهم بالإنصاف، فهم يكافئون الحسـنة والسـيئة بمثلها»[٣٤]. ومثال ذلك شيخ العرب «همام بن يوسف»[٣٥].

القائمون بسياسة نفوسهم

تتألـف الطبقة الخامسـة مـن أولئك العادلين الذين يقومون بسياسـة نفوسـهم، وضبط جوارحهـم، وانخراطهم في سِـلْك العـدول؛ لأن كل فرد من البشر مسـئول عن رعاية رعيتـه التي هـي جوارحه وقـواه.[٣٦] والأمثلة الجيدة لهـؤلاء هم الأتقياء مـن البوابين وعمال المسـاجد، مثل الشيخ «ربيع الشـيال» من الطريقة «الأحمدية»، الذي كان خاشعًا قائمًا، وكلـما هـمَّ بالصلاة شـحَب وجههُ وكاد يغشـى عليـه. وما إن يكـبر للدخول في الصـلاة حتى تكاد تظن قلبه قد انفطر، بينما كل جسـده وجوارحه موقوفة على الغرض الذي خلقت من أجله».[٣٧]

---

(32) See ʿAj., vol. 4, p. 268, especially in his Introduction to Mazhar al-Taqdis. See also Holt, "al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt," pp. 38–51.

[٣٣] جمع أرش، وهـو قـدر الجنايات على مـا دون النفس. انظر **طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، والزاهر في معاني كلام الشافعي**. (المترجم)

(34) Ibid., vol. 1, p. 10.

(35) Ibid., pp. 343–345.

(36) Ibid., p. 10

(37) Ibid., pp. 1, 84 (on al-Shayyal) and vol. 2, p. 78 (on ʿIsa b. Ahmad al-Qahawi).

وتختلف تَراتُبية الجبرتي عن غيرها مما وضعه المؤرخون السابقون عليه، الذين كانوا يرون في «أولي الأمر» حكامًا عَلْمانيين حتى، لو كانوا من أصول غير عربية. أما الجبرتي فقد قرر أن يستخدم التراتبية الجديدة، خاصة عندما أراد ترتيب مرثيات التراجم في نهاية كل عام. وقال في مقدمته لكتابه «عجائب الآثار في التراجم والأخبار»(٣٨)، تلك المقدمة التي كتبها في صورة مقال في العدل ونُصْح الحكام وطلبة العلم الذين هم ظلُّ الله في الأرض: «إن الله استخلف الإمام العادل في الأرض، حتى يحكم بين الناس بالحق والعدل»(٣٩)، و«إن العلماء هم ورثة الأنبياء بما يحملون من صدورهم من علم»(٤٠).

وفي معرض تعريفه لعلم التاريخ، يُقِرُّ الجبرتي الترتيبَ الذي يجب تصنيف العلماء في كتب التاريخ وفقًا له: الأنبياء، ثم الأولياء، ثم العلماء، ثم الحكماء، ثم الشعراء، الذين ينبغي عليهم أن يدعوا إلى مكارم الأخلاق(٤١). وهذه التراتبية، المبنية على تقوى الله وعلى الالتزام بالأخلاق، يلتزم بها الملوك، والسلاطين، وغيرهم ممن ينبغي لهم الالتزام بشرع الله [من المخاطبين به].

وقد يكون السبب في تصنيف الملوك والسلاطين بعد طلبة العلم والعلماء، الذين معظمهم من العرب، مَردُّه إلى قناعة الجبرتي، وهو المسلم الورع، بأن السلطة تقود للفساد والطغيان، خاصة في زمانه، الذي انهمك فيه العسكر وفصائل المماليك في تصفية كلٍّ منهم الآخرَ، والذي لجأ فيه الولاة العثمانيون الأتراك والمماليك إلى أكثر الوسائل

(38) Aj., vol. 1, pp. 3–13. On this Introduction, see Holt, "al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt," pp. 38–51

(39) See ʿAj., vol. 1, pp. 7–8.

(40) Ibid., p. 8; Cf. Cooperson, Classical Arabic Biography

(41) Cooperson, Classical Arabic Biography, p. 13.

ورد ذكر الشعراء في القرآن من بين "الغاوون" ومصيرهم جهنم؛ ربما كان بسبب ما تعرض له "محمد" من هجوم من أعدائه من الشعراء. أما في العصور الإسلامية المتأخرة فقد نظم الشعراء المتصوفون والزهاد قصائد تدعو لمكارم الأخلاق. ومن بين هؤلاء الشعراء حسن الحجازي، الذي كان الجبرتي من المغرمين به.

Ibid., Cf., pp. 9–13; also ʿAj., vol. 1, pp. 78–80

وحشية وأكثر القوانين قسوة في جبايةِ الضرائب من المواطنين والفلاحين. ومن آنٍ لآخر يُلمّح الجبرتي إلى أن المماليك والعاملين تحت إمْرتهم حديثو عهد بالإسلام، فهم إما نصارى وإما وثنيون تعرضوا للسَّبْي وبيعوا صغارًا ثم دخلوا الإسلام في ظل منظومة الحكم المملوكي العسكري الفاسد، الذي لم يعد يوفر تعليمًا دينيًّا وتدريبًا على الطاعة والولاء، فضلا عن توفير التدريب العسكري الجيد، لذا فإن خرِّيجهلم يكن ضليعًا بالشريعة.(٤٢)

هذه هي الأسباب الرئيسة التي جعلت الجبرتي يصنف طبقة العسكر بعد العلماء والشعراء. فقد كان يرى أن دور العلماء أيام المماليك هو إسداء النصح للحكام في الأمور المتعلقة بالشريعة. كما كان يرى أن العلماء يمثلون العلم والحق والعدل، في مقابل الجهل بأحكام الدين، وفي مقابل ظلم الحكام وجَوْرهم. وبهذا يفرق الجبرتي بين الإمام العادل الذي يطيع الله ويطبق شرعه ويسمع لنصيحة العلماء فيكون ثوابه خيرًا في هذه الدنيا وفي الآخرة، وبين الإمام الجائر الذي يقع عليه غضب رعيته وعقاب الله في هذه الدنيا وفي الآخرة. الإمام العادل عليه أن ينشد المساواة بين المسلمين فيما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، وأن يدعو إلى الرحمة والتواضع، وأن ينبذ متاع الحياة الدنيا من أجل الفوز بنعيم الآخرة. ومن بين الذنوب الكبيرة التي يقترفها الحكام والمسئولون أَخْذُ الرِّشا، وهو ما انتقده الجبرتي وأشار إليه بوصفه سببَ زوال الأمم وهلاك الحكام.(٤٣)

وقد قسم الجبرتي الحكام إلى قسمين. أحدهما من يستمع لنصيحة العلماء، فحكم بالعدل، وتوَّرع عن أَخْذ الرِّشا(٤٤)، ومنهم السلطان المملوكي «بيبرس» (١٢٢٣-١٢٧٧)، والسلطان العثماني «سليم الأول» (١٥١٢- ١٥٢٠)، وخليفته السلطان «سليم القانوني» (١٥٢٠- ١٥٦٦)، حيث اتصفوا بالعدل، وحكموا بالشريعة، وبسطوا رقعة الدولة الإسلامية على حساب الأوروبيين الكفار.

(42) ʿAj., vol. 1, p. 132, vol. 2, p. 180, vol. 3, p. 321, vol. 4, 263. Cf. Haarmann, "Joseph's Law," pp. 55–84.

(43) ʿAj., vol. 1, p. 21, vol. 2, pp. 77, 224

(44) Ibid., vol. 1, p. 18.

على الجانب الآخر أدان الجبرتي حكامًا طغاة ظلموا الرعية ولم يُصْغوا لنصيحة العلماء، الذين قسمهم الجبرتي بدورهم إلى فئتين: فئة رفضت أن تكون تحت إمْرَة الحكام بالعمل في وظائف القضاة أو غيرها من المناصب الدينية بدافع الورع؛ لأن السلطة تفضي إلى الطغيان، والظلم، والفساد، وفئة رضيت بالعمل تحت إمرة الحكام واستغلت مناصبها في تحقيق الثراء السريع من باب الرشوة والمظالم.

العالم المسلم المثالي

اجتهد الجبرتي، مدفوعًا بورعه وتقواه، في إحياء منظومة الإسلام في العدل، والتكافل، والحماسة للجهاد ضد الكفار، أي القوى الأوروبية. ودعا إلى معاملة الرعايا غير المسلمين (أهل الذمة) حسب أحكام الذميين المنصوص عليها في الشريعة الإسلامية. وهذا معناه عدم السماح لغير المسلمين أن يتولوا أمر المسلمين، أو يحملوا سلاحًا، أو يمتطوا جوادًا، أو أن يحجُّوا إلى بيت المقدس، أو يبنوا كنائس جديدة، أو يرمموا البيوت القديمة أو يبنوا بيوتًا جديدة تعلو على بيوت جيرانهم المسلمين.(٤٥)

وكان الجبرتي معجبًا بالحركة الوهابية التي عرف عنها الورع والحميَّة للدِّين، والتي بفضلها تمكنت امرأة من هزيمة الجنود العثمانيين الفاسدين في الحجاز، لكنه لام على الوهابيين موقفهم الرافض للطرق الصوفية، وعدم الإيمان بالأولياء وكراماتهم، كما لام عليهم تحريمهم زيارة قبور الأولياء.(٤٦)

لقد كان الجبرتي يرى أن العالم المسلم المثالي ينبغي له أن يتحلى بالتواضع ولين الجانب، وأن يعين الفقراء، وأن يقتصد في المأكل والملبس، كما ينبغي له ألا يسمح للآخرين أن يقبِّلوا يده، وأن يمتنع عن استقبال الساسة، وألا يقبل هداياهم إذا جاءوه زائرين(٤٧)، وأن يتحلى بحسن الخلق والتواضع ونُكْرانِ الذات، وألا ينساق وراء متاع

(45) Ibid., vol. 2, pp. 103, 154–155, vol. 3, pp. 91, 93, 191, vol. 4, p. 2.

(46) Ibid., vol. 1, p. 89; Lane, Manners, pp. 112–113.

(47) See for instance ʿAj., vol. 1, p. 162, on Mustafa al-ʿAziz al-Shafi ʿi. On forbidding the wearing of luxurious clothes in Islam, especially silk, see thawb, pl. thiyaab shuhra, in S. Moreh, Live Theater and Dramatic Literature in the Medieval Arab World, Edinburgh-New York 1992, pp. 75–76.

الحياة الدنيا، وألا يسرف في ارتداء أفخر الثياب، أو أن يركب دابة أو أن يدخل على بيت أمير من الأمراء، وأن ينقطع إلى العلم والتعلم.[٤٨]

ليس على العلماء وحدهم التحلِّي بالتواضع والالتزام بأوامر الدين، بل هذا ينسحب على كل مسلم، خاصة الحكام المماليك. ويرى الجبرتي أن من يلتزم منهم بأوامر الدين ويتصرف حسب مقتضى الشرع، يعد نموذجًا لا غبار عليه، وضرب مثلًا لهم بـ«رضوان جوربجي الرزاز»، المسلم الحق الذي «لا تشوبه شائبة، سواء في الاقتراب من متاع الحياة الدنيا أو فيما يتعلق بأمور الدين».[٤٩]

لقد جمع الجبرتي وكتب مئات التراجم، ولا يدانيه أي عالم في دقَّة نقْدِه. وخصَّص أكثر المرثيات شمولًا في كتاب «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» لدراسة تقارن بين ثلاثة من كبار العلماء في القرن الثامنَ عشرَ. أولهم والده «حسن الجبرتي» (١٦٩٧-١٧٩٠م) بوصفه نمودجًا للعالم المسلم[٥٠]، والثاني «المرتضى الزبيدي»(١٧٣٢-١٧٩١م)، الذي صوره في صورة العالم الذي هو على درجة متوسطة من الورع[٥١]، والثالث هو الشيخ «السادات»، المثال الحي للعالم الماكر الجشع سيِّئ الطوية الذي يَلْهَث خلْف متاع الحياة الزائلة، والذي صار بيته وقفًا على جباية الضرائب من الفقراء بعد أن كان مهدًا للتقوى والبر.[٥٢] وتقف هذه التراجم الثلاث شاهدًا على صورة بليغة لأنماط العلماء الثلاثة.

العلماء الزائفون والمتصوفون الكَذَبة

تأثرت الانتقادات الدينية والاجتماعية التي أخذها الجبرتي على علماء ومشايخ الصوفية في زمانه تأثرًا كبيرًا بالشاعر «حسن البدري الحجازي» (توفي عام ١٧١٨م)، الذي يصوره الجبرتي في صورة المسلم الورع القانع بحاله المعتزل للمجتمع الذي يتصرف

(48) Such as Shaykh Muhammad al-Buhuti, ʿAj., vol. 2, pp. 99–100

(49) Ibid., p. 305

(50) Ibid., pp. 385–413, vol. 2, p. 395

(51) Ibid., vol. 1, pp. 234–246, vol. 2, pp. 201–202

(52) Ibid., vol. 1, pp. 192, 204, 385, vol. 2, p. 197, vol. 4, pp. 186, 333.

الناس فيه مثل وحوش يأكل بعضها بعضًا.[٥٣] كان الحجازي واحدًا من أكثر الشعراء موهبةً، وناقدًا سياسيًّا واجتماعيًّا، وكاتبًا بليغًا يتميز بالجِدَّة والبصيرة. انتقد طلاب الأزهر ومريدي الطرق الصوفية المنتشرة التي سمحت باختلاط الرجال والنساء في صورة غير لائقة في الموالد. لم يَنْجُ أحد من نقده وتقريعه، خاصة طلبة العلم الذين استغلوا اعتقاد المصريين في الأولياء، وشجعوا عامة الناس على زيارة البُلْه والمجاذيب وتقديم القربات على قبورهم بعد موتهم.[٥٤]

امتدح الجبرتي النقد الذي نظمه الحجازي في العلماء الفاسدين، سواء من المتصوفة أم الدراويش، واستشهد كثيرًا بقصائده في هذا الموضوع والتي تناول فيها زَلاتهم والطقوس المتعلقة بالمقامات والأخرجة المصاحبة لها. أحدهم «عثمان الفيومي» الذي نزل إلى القاهرة عام ١٦٩٩م وادعى أنه ولي من أولياء الله. وكان الرجال والنساء ممن اعتقدوا بكراماته يأتون الفاحشة جهارًا نهارًا، مما أثار غضب العسكر فقتلوه بعدها. ووصف الحجازي هذه الواقعة في قصيدة طويلة [مجزوء الرمل]:[٥٥]

جاء دجال بمصر ... وادعى ما يدعيه
هُرِع الناس إليه ... من وضيعٍ ووجيهِ
وعليه قد أكبُّوا ... يرتجون الخير فيه
وله يدلي صريع ... ليرى ما يعتريه
فيرى فيه انعكاسًا ... خاب من يسعى إليه

(53) Ibid., vol. 1, pp. 74–75

(54) Ibid., pp. 147, 220 (the mawlid of Shaykh ʿAbd al-Wahhab al-ʿAfīfī and the atrocities and fornication committed then), vol. 2, pp. 106–107, 248, vol. 3, pp. 43–44, 78, 80. Lane, Manners, discusses Muslim saints in his chapter "Superstitions," pp. 228–253.

(55) ʿAj., vol. 1, pp. 28–29.

عن السلوكات غير اللائقة في اختلاط الرجال بالنساء في الموالد، انظر المصدر السابق، ص ٢٢٠، والمجلد الرابع ص ٤ (الفاحشة في المساجد)، المجلد ٤، ص ٢٢٧. وانظر المجلد الثاني ص ١٧-١٨، عن الشيخ «أحمد صادومة» الذي كان يعد من الأولياء وأرباب الأحوال والمكاشفات، وله باع طويل في الروحانيات وتحريك الجمادات والسيميات (علم أسرار الحروف)، ويكلم الجن، والذي قتل بعد أن وشت به محظية الأمير».

جـاءه أهـل نفـاقٍ وقفـوا ممـا يليـه
عقـدوا مجلـس ذكْر بينـما رقـصٌ وتيـه
ونبـاحٌ وصِيـاحٌ وصُراخٌ كالعتَيـهِ
ونسـاء مـعْ رجـال جالسـاتٌ بالبديـه
طـول ليـل ونهـار أجْـلَ فسـق يبتغيـه
سـلط الله عليـه بعـد هـذا حاكميـه
لثـلاثٍ بعـد عـشْرٍ مـن جمـاد الثـاني فيه
قتلـوه مـعْ ثـلاث بحسـام صالتِيـه
وكفـى الله البرايـا شره مـع تابعيـه[٥٦]

ويمضي الحجازي فيقول [بحر السريع]:

احـذر أولي التسـبيح والسُّـبْحَهْ والصـوف والعـكَّاز والشَّـمْله
والدلـق والإبريـق لا سـيما شـيوخ إبليـس أولي الشـعرهْ
حـوت أباليـس بتعـداد مـا حـوت شـعورًا بـلا عـدهْ
والمكـر فـات الحـصر كالبحر بل فيـه البحـر كالقطـرهْ
فصـار إبليـس لهـم تابعًـا يقـول يـا لَلْعَـوْنِ والنَّجْـدهْ
.....
ذو كَـرَّة والمـال يبغـون مـا لهـم يغـير المـال مـن بغيـهْ
لكنهـم في الفسـق أرقـى الـورى كـم تـرى مـن غـير مـا مِرْيـهْ
اتخـذوُا المـرْدَ مـرادًا لهـم تَهالَكـوا فيهـم عـلى الهلكـهْ
جهَـروا وسـموهم بداياتهـم في الشَّـيْنِ والـشرة والعـرهْ
.....
فتيـة سـوء فقهـا نسـبة انتهبـوا الأمـوال بالفتيـهْ
في هيئـة يمشـون مـع هينـة تخشـعًا مـن غـير مـا خشـيهْ
لجمـع الأمـوال وكيـما يقـال أهل الهـدى والدين والتقـوهْ.[٥٧]

(56) Ibid., vol. 1, pp. 78–81.

(57) Ibid., pp. 79–81

إذن فقد أقر الجبرتي بكثير مما أخذه الحجازي على المتصوفة الزائفين، لكنه بحكم أنه ينتمي للطريقة الخلوتية، كان حريصًا على إلقاء الضوء على مناقب المتصوفة الأتقياء. وأظهر تقديرًا كبيرًا للأولياء ومشايخ الطرق الصوفية. وقال إنهم من «الأبدال»[٥٨] الذين وُهِبوا الشفاعة. وهؤلاء الأولياء هم من يحمون ديار الإسلام مما قد يحل بها من نكبات؛ (بل إنه يقول عنهم بالنص إنهم يمثلون سقفًا تستظل به بلادهم أو سترًا تستر به)[٥٩]، مثلما حدث في مصر في حالة «السقاف». وأي أذى يلحق بهم سينتقم الله لهم؛ عملًا بمبدأ «الثواب والعقاب».

ويمضي الجبرتي فيقول: إن ما حل بالعالم الإسلامي من محنٍ وهزيمةٍ للعثمانيين على يد القوى الأوروبية الإمبريالية، سببه اغتيال «محمد بن سالم الحفناوي»[٦٠]، الوليِّ الخلوتي الشافعي المذهب، خليفة الوقت وقطب الزمان.[٦١] وكان مماليك «علي بك الكبير» قد قتلوه.[٦٢] وقد حظي علماء الصوفية من هذا النوع خاصة الأولياء منهم باهتمام خاص من الجبرتي. وقد نقل ترجمة الحفني، الطويلة من «شمه الفوي»، وختمها بكلامه عن إيمانه بأن الرجل ولي من الأولياء وبعقوبة الله التي ينزلها على من يؤذون أمثال هؤلاء:

> الواقع أنه لا خلاف على أنه إذا لم يكن من بين الناس من يقول الحق دون مواربة، ويدعو للمعروف وينهى عن المنكر، ويهدي إلى الطريق المستقيم، فسيفسد حال الدنيا، ويَدِبُّ الخلاف في القلوب. وعندما يدب الخلاف في القلوب تتوالى الابتلاءات.
>
> ومن المعروف والمتفق عليه أن سلامة المجتمع تتوقف على العلماء والملوك، وأن سلامة الملوك تتوقف على سلامة العلماء، وأن فساد النتيجة

---

[٥٨] مرتبة من مراتب الصوفية. (المترجم)

(59) Ibid., p. 303

[٦٠] هكذا في الأصل الإنجليزي، والصواب الحفني، وهو شمس الدين محمد بن سالم الحفني شيخ الجامع الأزهر (المتوفى في ٨٤٧هـ). (المترجم)

(61) Ibid., pp. 300–301. On them, see Lane, Manners, p. 236.

(62) ʿAj., vol. 1, pp. 304–303.

يأتي من فساد السبب. ماذا ننتظر أكثر من ضياع سبب السلامة، عندما يبدأ الأمراء في القاهرة في تجييش جيش ضد علي بك وصالح بك ويطلبوا من الحنفي موافقته، إلا أنه لم يقرَّهم على ما فعلوه، ولم يأذن لهم بذلك. ولأنهم يعلمون أنه لن يتيسر لهم تحقيق مآربهم إذا وقف هذا الرجل في طريقهم، فقد شتَّتوا انتباهه وقتلوه بالسُّم. بعد ذلك، وبعد أن لم يجدوا من يمنعهم أو يَرْدَعهم، أرسلوا جيوشهم، وكانت النتيجة هزيمتهم وهلاكهم في عقوبة لا مثيل لها.

ثم أتى علي بك للحكم دون أن يجد مَن يَرْدَعه، فقام بما ينتظر من شخص مثله، وعليه فقد حلت البلايا على مصر، وسورية، والحجاز، وانتشرت حتى عمت العالم بأسْرِه وجميع الأقطار. هذا هو السر المعلَن، الذي هو عاقبة لا مراء فيها للسر الأصلي-الذي يكمن في احترام ورثة النبوة، وطاعتهم طاعة كاملة، وتأسيس الأسس الصلبة، وإرساء علامات الهدى إلى الطريق المستقيم، وتقوية صرح التقوى؛ لأن هؤلاء هم من اصطفاهم الله في الدنيا، وهم خير بني آدم ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ۝١٠ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [الآيتان ١٠ و١١ من سورة المؤمنون]. (٦٣)

كانت نظرة الجبرتي للطرق الصوفية الشائعة، مثل الأحمدية (٦٤) ودراويش «أرباب العشائر» (٦٥)، لا تختلف عن نظرة الشاعر الحجازي، لكنه كان كلما رأى الورع في هؤلاء المشايخ راح يعدد مناقبهم في إعجاب. (٦٦)

---

(63) His necrology is in ibid., pp. 289–304.

(64) Ibid., vol. 1, p. 80, Cf. Lane, Manners, p. 294

(65) Lane, Manners, pp. 449–450, 464.

(66) ʿAj., vol. 1, p. 84.

وهكذا يدين الجبرتي الوهابية، وهي حركة تطهرية ظهرت في «نجد» في نهاية القرن الثامن عشر، على إنكارها ما لأولياء الله من المتصوفين الحق من كرامات ومعجزات في حياتهم وبعد مماتهم ولهدمها أضرحتهم.

See also Esther Peskes, "The Wahhabiyya and Sufism in the Eighteenth Century," in F. De Jong =

خاتمة

تؤيد سردية الجبرتي رؤية مثالية للعلماء المسلمين الذين تعلو سلطتهم فوق سلطة الحكام السياسيين والذين يسعون لتحقيق العدل والخير للمسلمين بحكم أنهم يمثلون الشريعة الإلهية. وكانت هذه الرؤية للجبرتي بمثابة مرآة يتفحص من خلالها انحرافات علماء عصره عن جادَّة الدين والأخلاق، وهو الأمر الذي يرى أنه السبب الرئيس في وقوع الأمة الإسلامية فريسة سهلة للقوى الأوروبية. لكن لم يَفُتِ الجبرتي أن يشير إلى مكانة العلماء الراسخة في المجتمع.

خَلص «لارس بيرونيبوي» من دراسته المنهجية والدقيقة «للمكانة السياسية الحقيقية للعلماء في القرن الثامنَ عشرَ والتاسعَ عشرَ» إلى النتيجة الآتية:

> كان العلماء مهمين للحكام والولاة العثمانيين. إذ كانت قوة حكومة إسطنبول في الإمبراطورية العثمانية اللامركزية تقوم على سياسة «فرِّقْ تَسُدْ»، ودعْم جماعات ضد جماعات أخرى لإحداث توازن فيما بينها، وإقامة علاقات تبعية ورعاية، في الوقت الذي تقوم فيه بإضعاف أو كسر التحالفات التي يفضلها أعيان البلاد وحاشيتهم. وعلى الدرب نفسه سار الولاة العثمانيون في مصر، خاصة السادة ممن تبقوا من أسرة «القازدوغلي»، وأحيانًا كان هذا الأمر يأخذ صورة منافَسة حامية مع الحكومة المركزية مثلما حدث في ثمانينيات القرن الثامنَ عشرَ، أو يأخذ صورة تعاون غير مريح أحيانًا أخرى.(٦٧)

الواقع أن العلماء كانوا مهمين لكل من العثمانيين والمماليك الذين أغدقوا عليهم الهدايا والمناصب والأموال لضمان ولائهم. وكان العثمانيون والمماليك يحتاجون لإضفاء الشرعية على حكمهم في مصر. واتبع العثمانيون في مصر سياسة إثارة الصراعات بين طوائف الشعب لإضعاف منافسيهم من المماليك وكبراء البلاد.

= and Bernd Radtke (eds.), Islamic Mysticism Contested, Leiden 1999, pp. 145–161.

(67) Bjoerneboe, In Search of the True Political Position of the ʿUlamā, pp. 321–322

انقلبت المكانة التقليدية للعلماء رأسًا على عقب على يد «محمد علي»، الذي ارتقى لسُدَّة الحكم عام ١٨٠٥ وسعى لإحداث إصلاحات على النمط الأوروبي الإداري والعسكري؛ إذ استطاع من خلال إصلاحاته في مجال الزراعة والأوقاف أن يحرم العلماء من أن يكون لهم أي دور، أو أموال، أو ميزات، أو مصدر رزق يعيشون عليه. وسعى لكسب ولاء العلماء الذين أيدوا إصلاحاته مثل «حسن العطار»، واستبدل بمن عارضوه موظفين تلقوا تعليمهم في أوروبا. وهكذا استطاع إنهاء حقبة طويلة كان فيها العلماء أصحاب الكلمة العليا في الحياة العلمية، والثقافية، والأدبية، والاجتماعية في مصر، وأن تنحو بلاده منحًى أوروبيًّا أكثر وأكثر.

الباب الثاني

في مواجهة عالم متغير:
التحديث والإصلاح والخطاب الوطني

الفصل الثالث

العلماء والنشاط السياسي في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية

المسيرة السياسية لشيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي [١٨٦٩ - ١٩٥٤]

عاميت باين

أصبح وضع المؤسسة الدينية في الدولة مثار خلاف في الإمبراطورية العثمانية بعد ثورة ١٩٠٨. فبعد عودة النظام الدستوري، تركز الجدل المحتدم حول الدور الذي ينبغي أن يقوم به العلماء في أية دولة حديثة تتطلع للأمام. وإذا كان النظام السياسي الجديد قد فرض تحديات جديدة لمكانة المؤسسة الدينية في الدولة، إلا أنه فتح آفاقًا جديدة للنشاط السياسي؛ فقد اجتهدت «جمعية الاتحاد والترقي»، وهي الحركة السِّرية التي قادت الثورة وهيمنت على الساحة السياسية في العقد الذي تلي اندلاعها، في تهميش دور العلماء تحت حكمها. على المستوى الرسمي، عارض الحزب الحاكم تورط المؤسسة الدينية في السياسة، بحجة الحفاظ عليها بعيدًا عن الصراع السياسي الذي قد يضرُّ بها. لكن الواقع يقول: إن قيادات الاتحاد والترقي كانت ترحب بمن يتعاون معها من العلماء وتكافئهم بطرق مختلفة، في الوقت الذي كانت تستهدف فيه المعارضين لها بالتهميش، بل بالاضطهاد في بعض الأحيان. وأصبح كثير من العلماء مقتنعين أن حكومة الاتحاد

والترقّي عمدت إلى تهميش المؤسسة الدينية وتجاهلها اجتماعيًّا وسياسيًّا. وكانت مخاوفهم تعود إلى الشكوك الحقيقية فيما يتعلق بالتزام حكومة الاتحاد والترقي بالحفاظ على الهوية الإسلامية للدولة، وزادت تلك الشكوك كرد فعل للغضب مما نشر من كتابات معادية للدين بعد سنة ١٩٠٨. وذهب بعض العلماء إلى أنهم لن يتمكنوا من الدفاع عن مصالحهم المشتركة وعن الهوية الإسلامية للإمبراطورية العثمانية، ما لم ينخرطوا في النشاط السياسي.

ظهر «مصطفى صبري أفندي» (١٨٦٩- ١٩٥٤) بوصفه أبرز شخصية بين العلماء الذين يؤيدون النشاط السياسي ويعارضون جمعية الاتحاد والترقي. وبعد أن كان مدرسًا مغمورًا في إسطنبول قبل ١٩٠٨، بدا عشيَّة الحرب العالمية الأولى في صورة السياسي صاحب التأثير، والصحفي ذائع الصيت، وعالم الدين محلَّ الاحترام والتقدير. ففي فترة الخمسةَ عشرَ عامًا التي تلتِ الثورة، شغل منصب رئيس تحرير المجلة الناطقة بلسان «جمعية العلماء» في إسطنبول، وكان نائبًا في مجلس النواب، وأخيرًا تولى منصب «شيخ الإسلام» (وهو رأس المؤسسة الدينية في الإمبراطورية العثمانية).

وخلال تلك الفترة، تميز عن غيره بأنه [كان] أكبر نصير لدخول العلماء معترك الحياة السياسية، وقطع على نفسه عهدًا، رغم المعارضة المتكررة لبعض أقرانه من العلماء، أن يوجه دفة الكفاح نحو رفض النزول بالمؤسسة الدينية إلى أن تكون مثل أية مؤسسة حكومية نال منها التهميشُ وفتَّ في عضُدها شيء من الوهن.

كان مصطفى صبري ينتمي إلى العلماء العاديين ممن برزوا بعد ثورة ١٩٠٨ بفضل نجاحهم في استخدام المؤسسات والمنابر السياسية المتاحة حديثًا لممارسة النشاط السياسي، وتحركهم داخل الأحزاب وفي الصحافة، بغية تحقيق المزيد من الأغراض والمصالح. وكان مثالاً بارزًا للعلماء الذين أيدوا النظام الدستوري الجديد مع معارضتهم لتوجهاته وسماته في ظل زعامة جمعية الاتحاد والترقي. ويلقي صعوده قمة السلم السياسي، وما حققه من إنجازات، وما تعرض له من انتكاسات، الضوء على تطلعات القطاعات المؤثرة في المؤسسة الدينية ومخاوفها في أثناء السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية العثمانية. وكانت حياته مثالًا للاتجاه المؤيد، دون أدنى تحفظ، لدخول

المؤسسة الدينية مجال السياسة. وكان هذا الموقف موضع خلاف بالفعل في أثناء السنوات الأخيرة من عمر الإمبراطورية العثمانية، واستمر هكذا إلى يومنا هذا. وفي العقود التالية لتلك الفترة، مثل الطريق السياسي الذي اختطه مصطفى صبري لنفسه مصدر إلهام ومثالاً يُحتذى لبعض النشطاء الإسلاميين في تركيا، ورأى آخرون أن الخيارات التي فضلها هو ومَن على شاكلته من العلماء في التفكير قوضت في الحقيقة مكانة المؤسسة الدينية في آخر أيام الإمبراطورية العثمانية وفي الأيام الأولى من حياة الجمهورية التركية.

فترة السلطان عبد الحميد: حظوة السلطان ما لها وما عليها

حافظ نظام السلطان «عبد الحميد الثاني» على القشرة الظاهرة لما يبدو أنها علاقة متينة بين الحكومة والمؤسسة الدينية. لكن الواقع كان أكثر تعقيدًا، فمن ناحية نرى العلماء قد تولوا مناصب مهمة في قطاعي التعليم والقضاء، وكان ينظر إليهم غالبًا على أنهم أحد أركان الدولة والمجتمع، وكانوا - إلى حد كبير - في منعة من أي انتقاد من جانب الشعب. ومن ناحية أخرى، لم يكن السلطان يأمن جانبهم؛ لذلك لم يسند إليهم أو إلى مؤسساتهم أدوارًا كبيرة في برنامج الإصلاح والتحديث الذي تبناه.[1] ومن رضي منهم بهذا الوضع انتعشت أحواله في ظل رعاية السلطان له، ومَن تأبَّى عليه لقي أشد العَنَت من السلطات، شأنه شأن أي نشطاء آخرين من المعارضة.[2]

وتكشف السنوات الأولى من مسيرة مصطفى أفندي عن الإمكانات المتاحة أمام العلماء في ظل رعاية السلطان عبد الحميد، إلا أنها تعكس أيضًا القيود المفروضة على مشاركتهم في الحوارات العامة الدائرة حول مستقبل الإمبراطورية العثمانية.

ولد مصطفى صبري أفندي، مثل غيره من العلماء البارزين في أواخر عهد الدولة العثمانية، لأسرة من العلماء في بلدة «توكات»، وهي بلدة صغيرة في إقليم الأناضول عام ١٨٦٩. ولم يكن في مراحل تعليمه الأولى ما يميزه عن غيره، فبعد أن أكمل تعليمه

(1) Amit Bein, "Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire," International Journal of Middle East Studies 38/2 (2006), pp. 283–301

(2) M. Şükrü Hanioğlu, The Young Turks in Opposition, New York 1995, pp. 49–58.

الابتدائي في بلدته، انتقل إلى مدينة «قَيْصرية»، وهي مركز من مراكز العلم في الإقليم، ليواصل تعليمه. وبعد أن أكمل فيها دراسته لعدة سنوات، انطلق منها إلى إسطنبول ليواصل دراسته هناك.[٣] وكان هذا المسار سبيلاً جيدًا لطلاب المدارس الدينية الطامحين والقادمين من أقاليم الأناضول والبلقان؛ ذلك لأن أكثر العلماء شهرة في قلب الدولة العثمانية يدرسون في مدارس العاصمة. ومن ثم كانت الدراسة في إسطنبول لا تتيح أفضل تعليم ديني فحسب، بل كانت تحمل معها فرصًا أفضل للعمل، وسبيلاً أكثر مرونة للإعفاء من الخدمة العسكرية.[٤]

ومع نهاية القرن التاسعَ عشرَ، تزايد عدد طلاب المدارس الدينية الذين يدعمون تعليمهم الديني بأشكال أخرى من الدراسة. فكثير منهم ذهب للمدارس الحكومية، سواء قبل أن يسجل في المدارس الدينية أم في أثناء تسجيله بها، وبعضهم تلقى دروسًا خاصة في اللغات الأجنبية والعلوم الحديثة؛ رغبة في زيادة حظوظهم في بيئة اجتماعية أقل تقبلاً للتعليم الديني التقليدي.[٥] لكنَّ مصطفى صبري أفندي لم يكن واحدًا من هؤلاء؛ إذ إنه لم يتحصل على أي تعليم آخر بخلاف ما تعلمه في المدارس الدينية التي تتركز دراستها في العلوم الإسلامية التقليدية تركيزًا كاملاً. بيد أنه بفضل ما تمتَّع به من إمكانات علمية، وما تيسر له من رعاية من أحد أصحاب النفوذ، استطاع الانطلاق بسرعة خارقة على طريق الترقي في مجال عمله.

وما إن حطَّ مصطفى صبري أفندي الرحال في إسطنبول حتى تعرف إلى «أحمد عاصم» (المولود فيما تعرف الآن بمدينة «كوموتيني» باليونان)، الذي علَّمه، وتبنَّاه، وانتهى به الحال إلى أن زوَّجه ابنته. لم يكن معلمه الجديد مجرد مدرس؛ بل كان القائم على تعليم المدرسين في مكتب «شيخ الإسلام». ولقد أعجب بمصطفى صبري إعجابًا شديدًا، حتى إنه منحه شهادة تخرج (إجازة) وهو طالب صغير لم يقضِ في الدراسة

(3) Mustafa Sabri, Mawqif al-ʿaql wa'l-ʿilm wa'l-ʿalim min rabb al-ʿalamin wa-ʿibadihi al-mursalin, Cairo 1950, vol. 1, pp. 1–2.

(4) Bein, "Politics, Military Conscription, and Religious Education," pp. 283–301

(5) Amit Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876–1924)," Ph.D. dissertation, Princeton University 2006, p. 63

سوى ما يزيد عن عامين بقليل، ثم زوجه ابنته، كما أقنعه بدخول «اختبارات الحلم» التي كانت تعقد للمدرسين، فاجتازها مصطفى وهو في العام الحادي والعشرين من عمره، مما ضمن له ميزة التدريس في المدارس الدينية في إسطنبول. ولم يكن هذا أمرًا هينًا على طالب شاب لم تطأ أقدامه المدينة إلا قبل أقل من سنوات ثلاث دون أن يكون له فيها اتصالات ذات شأن مع أصحاب النفوذ من المسئولين أو العلماء.(٦)

بلغ الطالب الشاب محطة جديدة في مقتبَل مسيرته عندما اقترب من حضرة السلطان شخصيًّا في خلال سنوات معدودات. وكانت الخطوة الأولى في هذا الاتجاه هي تعيينه بوظيفة «مُبلّغ» في الدروس والمحاضرات التي ينظمها ديوان السلطان عن القرآن، وهي عبارة عن مؤتمرات تعليمية يعقدها كبار العلماء في حضرة السلطان في شهر رمضان المبارك من كل عام(٧). وكانت مكافأة حضورها عطايا قيمة وأوسمة رفيعة من السلطان، وترقية في الوظيفة في بعض الأحيان. كان مصطفى صبري وهو ابن التاسعة وعشرين عامًا أصغر المشاركين سنًّا في هذه التجمعات لكبار علماء العاصمة قدرًا(٨). وبحكم أنه طالب شاب كان راتبه ضئيلاً جدًّا وما زال أمامه طريق طويل ممتد قبل أن يصل إلى درجة متقدمة من الترقّي الوظيفي.(٩) لذلك فلو تيسرت له صلة بالسلطان لضمن سرعة الترقّي.

---

(٦) المثير في الأمر أن مصطفى صبري ذكر بعد ذلك أن أباه كان شديد التحفظ على السرعة التي ترقى بها. وأنه كان يرى أن على ابنه أن يدرس عشر سنوات أخرى على الأقل، كما جرت العادة.

See Sabri, Mawqif al-ʿaql, vol. 1, pp. 1–2.

(٧) للمزيد من التفاصيل عن أصل هذه المحاضرات أو شكلها

See Madeline C. Zilfi , "A Medrese for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century," Journal of the American Oriental Society 11/2 (1993), pp. 184–191.

(8) Ebül'ulâ Mardin, Huzûr Dersleri, Istanbul 1966, vol. 2, p. 350; Mufrah ibn Sulayman al-Qawsi, al-Shaykh Mustafa Sabri wa-mawqifuhu min al-fikr al-wafid, Riyadh 1997, p. 69.

(٩) في أول عامين، لم يكن يتلقى أجرًا، كما كان متبعًا، ثم أصبح يستحق راتبًا شهريًّا متواضعًا قدره ٨٥ قرشًا.

See the facsimile copy of Mustafa Sabri's official biography, in Ali Sarıkoyuncu, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum =

وكان مصطفى صبري حريصًا على أن يميز نفسه عن الآخرين في عيون السلطان، لذلك قام بجمع أحد التخصصات العلمية عقب إحدى المحاضرات وطلب من بعض الخطاطين كتابته، ثم سلمه شخصيًّا إلى بعض المسئولين في قصر السلطان. ولم تكد تمضي شهور قليلة حتى عُين الطالب الشاب عام ١٩٠٠ بوظيفة أمين مكتبة خاص بالسلطان في مكتبته بقصر «يلديز»، حيث بقي في هذه الوظيفة أربع سنوات. لم ينقطع مصطفى صبري عن التدريس في تلك الفترة، وفي عام ١٩٠٣، وهو في عمر الرابعة والثلاثين، سلم شهادات التخرج لخمسين خريجًا من المدرسين في حفل أقيم بهذه المناسبة في حضرة السلطان.(١٠)

صحيح أن مصطفى صبري أفندي قد أفاد من صعوده المهني السريع ورعاية السلطان عبد الحميد الثاني (ولد عام ١٨٤٢ م وتوفي عام ١٩١٨ م) له، إلا أن شعوره بعدم الارتياح إزاء القهر الذي كان يمارسه النظام كان يزداد يومًا بعد يوم. ومثل غيره من العلماء، كان حانقًا على مظاهر التضييق على الناس في التعبير عن آرائهم على وجه العموم، وعلى قدرة العلماء على المشاركة في النقاش العام على وجه الخصوص. وكان ضائق الصدر من زيادة انبهار الساسة والمثقفين يومًا بعد يوم، في ظل قشرة الإسلام التي يتخفى تحتها النظام، بأفكار وتوجهات ثقافية اعتبرها عكس ما يدعو إليه الإسلام ومؤسساته وتقاليده الراسخة. في ظل هذا المناخ، انتهجت دوائر متزايدة من المثقفين ونخبة المسئولين العثمانيين موقفًا عدائيًّا لا يكاد يخفى عن العيان من العلماء ومؤسساتهم.(١١)

في عام ١٨٩٨، عبر مصطفى صبري عن مخاوفه من التوجهات الثقافية الحديثة عند المثقفين، فنشر مقالًا انتقد فيه الأفكار التي كان يعبر عنها «حسين جاهد»، وهو أديب

= ve Davranışları," Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi 39 (1997), p. 803.

(١٠) لأن مصطفى صبري كان مدرسًا حديث التعيين فانه كان يتسلم راتبًا شهريًا قدره ٣٠٠ قرشًا. لكن تعيينه في وظيفة أمين مكتبة السلطان ضمن له راتبًا شهريًا قدره ١٥٠٠ قرشًا. في تلك الفترة حصل أيضًا على دروع ذهبية وغيرها من الهدايا المادية من خزانة السلطان.

See a facsimile copy of his official biography in Sarıkoyuncu, "Şeyhülislam Mustafa Sabri," p. 803; al-Qawsi, al-Shaykh Mustafa Sabri, pp. 67–68, 652–653, 689

(11) Hanioğlu, The Young Turks in Opposition, pp. 200–205

مشهور أصبح بعد عام ١٩٠٨ المتحدث شبه الرسمي لجمعية الاتحاد والترقي، وكان قد نشر قبل ذلك بعقد من الزمن مقالاً دعا فيه إلى تنمية شعور الأتراك بهويتهم التركية، كما دعا فيه إلى مواصلة العملية التي «بفضلها نتغير الآن لنصبح أوروبيين»[١٢]. رأى مصطفى صبري في هذه الآراء إهانة بالغة. واستثاره على وجه الخصوص ما أكمل به «حسين جاهد» حجته بأنه «ينبغي لنا ألا نرى في «علوم العرب» مصدرًا للعلم، أو للهداية، أو للإلهام». وذهب مصطفى صبري إلى أن «حسين جاهد» يدعو في الواقع إلى رفض سلطة وتراث الموروث الإسلامي وضروب العلم فيه. ورد على ذلك بالقول: إن الإسلام هو المكون الأول في الهوية الإسلامية التركية العثمانية التي لا يمكن أن تنفصم عُراها عن الدولة والمجتمع العثماني. وكان يرى أن ما يقوله حسين جاهد يعكس آراءً خطيرة تشيع بين الأوساط الاجتماعية والفكرية. وأطلق تحذيرًا، غير عابئ بما قد تحدثه كلماته من أثر، لهؤلاء «المنحلِّين من دعاة التغريب» من أن المسلمين المتمسكين بدينهم سيقفون بالمرصاد لهذا المسعى المشئوم.[١٣]

تكشف المقالة عما كان يعتمل في عقل مصطفى صبري إبان مرحلة الشباب من قناعات قوية وما كان يجول في نفسه من حرص على الانخراط في الجدل والحوار العام حول الموضوعات الخلافية. وكان في هذا التلاسن المبكر بينه وبين «حسين جاهد» ما ينبئ عما ينتظره من مواجهات مع جمعية الاتحاد والترقي وأنصارها عقب سقوط نظام السلطان عبد الحميد. كما أنها كانت العمل الوحيد الذي نشره مصطفى صبري قبل ثورة ١٩٠٨. وكانت مقالة أخرى له قد لقيت مصير الحجْب على يد مقصِّ الرقيب، وأشاروا عليه بأن ينأى بنفسه عما يدور من خلافات وجدل. ويشي نهر مقالاته الذي تدفق فور الثورة مباشرة بأن صمته قبلها لم يكن بمحض اختياره بل كان أمرًا مفروضًا عليه.[١٤] (وقد حكى لمعارفه بعد ذلك بسنين عدة كيف أنه لم يكن راضيًا عن القيود

(12) Hüseyin Cahid, "Arab'dan İstifade Edeceğimiz Ulum," reproduced in Hüseyin Cahid, Kavgalarım, (Istanbul 1326 [1910]), pp. 95–108

(13) Mustafa Sabri, "Cür'etli Bir Dekadan," reproduced in Hüseyin Cahid, Kavgalarım, pp. 109–114

(14) M. Ertuğrul Düzdağ (ed.), Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıraları, Istanbul 2007, vol. 2, p. 38

التي كانت مفروضة على حرية التعبير قبل الثورة). لذلك كان هو وكثير من العلماء يشعرون بالإحباط من القيود التي فرضها عليهم نظام السلطان عبد الحميد وحدت من قدرتهم على شن حملة ضد ما رأوا أنه هجوم تدريجي وإن كان متكررًا على تقاليد الإسلام وعلى مكانة المؤسسة الدينية في الإمبراطورية العثمانية.

مع مطلع القرن العشرين لم يكن نظام السلطان عبد الحميد موضع ثقة أحد، حتى إن سقوطه كان موضع ترحيب أناس مثل مصطفى صبري، الذي هلل لثورة يوليو ١٩٠٨ وأعلن تأييده الفوري للنظام السياسي الوليد. ورغم أنه أفاد من رعاية السلطان عبد الحميد له، فإنه صار مقتنعًا أن القيود التي فرضها نظامه على حرية التعبير والنشاط السياسي لا مسوغ لها ولا فائدة تُرجى منها. كان مصطفى صبري يبصر التحديات التي تواجه المؤسسة الدينية في ظل النظام الجديد. ومع ذلك كان حريصًا على الإفادة من النظام السياسي الجديد في شن حملة للدفاع عن الهُوية الإسلامية للدولة بشكل عام وعن مصالح المؤسسة الدينية بشكل خاص. وكان في إلغاء الرقابة التي كانت مفروضة في عهد السلطان عبد الحميد وسماح القانون بالنشاط السياسي، ما يتيح له أخيرًا أن يسعى للمشاركة في صياغة مستقبل الإمبراطورية. فأيد النظام الدستوري تأييدًا شديدًا؛ لأنه كان يظن أن غالبية الناخبين والنواب العثمانيين سيؤيدون تعزيز الهوية الإسلامية للدولة والمكانة الخاصة للعلماء في النظام السياسي الجديد. لذلك كان على استعداد لأن يتنازل عما نعم به من رعاية السلطان وما عاشه في ظل حكمه من ميزات في مقابل أن يهتبل الفرص التي منحتها الثورة له. وكان يعتقد، شأنه في ذلك شأن كثير من العلماء، أن كفة المزايا في انهيار نظام السلطان عبد الحميد ترجح كفة الأخطار التي ينطوي عليها هذا الأمر.

النشاط السياسي في ظل هيمنة جمعية الاتحاد والترقي

كان مصطفى صبري واحدًا من أكثر الأمثلة الجديرة بالملاحظة من بين العلماء العاديين الذين صعدوا سريعًا إلى مناصب ذات نفوذ في أعقاب الثورة. ففي الوقت الذي افتقد كثير من كبار العلماء ثقة الناس لارتباطهم بنظام السلطان عبد الحميد أو عجزوا عن التأقلم مع الظروف السياسية الجديدة، استطاع العلماء الطموحون من الشباب ممن أيدوا الثورة تبوأ مناصب قيادية داخل المؤسسة الدينية.

أضحى مصطفى صبري أفندي شخصية عامة بارزة في أعقاب الثورة بفضل ما كان يتمتع به من سمعة طيبة بين علماء العاصمة. فلم تكد تمضي أسابيع على اندلاع الثورة حتى قام بدور رئيس في تأسيس «الجمعية العلمية الإسلامية»، التي كانت مؤسسة تطوعية لعلماء إسطنبول تهدف إلى رعاية مصالحهم الجماعية والمشاركة في الحوارات العامة. وانتخب مصطفى صبري عضوًا في اللجنة الإدارية للجمعية. لكن الشيء الأهم من ذلك أنهم أسندوا إليه أيضًا منصب رئيس تحرير المجلة الناطقة بلسان الجمعية «بيان الحق». وأسهمت المقالات التي نشرها بالمجلة ومنصبه كرئيس تحرير لها في توسيع شهرته في إسطنبول وغيرها من مدن الأقاليم الأخرى كالأناضول والبلْقان.

في تلك الأيام الأولى للنظام الجديد، كانت الجمعية العلمية الإسلامية ومجلتها تؤيد جمعية الاتحاد والترقي، فقد كانت الجمعية تحتفظ بعلاقات عمل جيدة مع تلك المنظمة السرية التي أعادت العمل بالدستور. وبلغت هذه العلاقات ذروتها عندما انتخب مصطفى صبري على قائمة جمعية الاتحاد والترقي في مجلس النواب الذي عاد للانعقاد من جديد.(١٥)

وهكذا وبفضل الثورة، ارتقى المدرس المغمور ذو التسعة والثلاثين عامًا إلى صدارة الحياة السياسية والعامة في الدولة العثمانية. وأفاد من منصبه الجديد في عالَم الصحافة في نشر العشرات من المقالات التي تناولت قضايا دينية، واجتماعية، وسياسية. كما أنه سعى لطرح مبادرات تشريعية رأى فيها ما قد يضمن الحفاظ على الهُوية الإسلامية للدولة.

وركز في كتاباته على مهاجمة من ينتقدون العلماء، ومؤسساتهم والتقاليد المعروفة عنهم. وكانت الصحافة العثمانية في ذلك الوقت تحمل دعوات متعددة تطالب بتغيير الدور الذي تقوم به المؤسسات الدينية، إلا أن بعض ما تقترحه تلك الدعوات كان غاية في التطرف. على سبيل المثال، دعت إحدى المقالات إلى إعادة هيكلة نظام المحاكم العثمانية لتصبح على غرار نظام القضاء العَلْماني في فرنسا؛ ودعت مقالة أخرى إلى إخراج

(15) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 112–120

«شيخ الإسلام» من مجلس الوزراء.[١٦] هاجم مصطفى صبري في مقالاته هذه الدعوات وما شابهها من اقتراحات. وحذر من الدعوات التي تنادي بتغيير التقاليد الإسلامية الراسخة واستنكر المبادرات الداعية إلى التقليل من أهمية المؤسسات الدينية بشكل عام والعلماء بوجه خاص.[١٧] وهكذا مع اقتراب نهاية عام ١٩٠٨ جعل مصطفى صبري لنفسه مكانة متميزة كمتحدث بارز باسم الجناح المحافظ اجتماعيًّا داخل المؤسسة الدينية.

ودعم هو ومن يشاطرونه الآراء نفسها من نواب في البرلمان كانوا في الأصل علماء حملتهم العامة في الصحف بمبادرات تشريعية تحت قبة البرلمان. ففي مطلع عام ١٩٠٩ طرحوا تشريعًا يدعو إلى توسيع النظام المدني العثماني ليغطي مجالات قانونية أخرى[١٨]، على أمل أن يصبح النظام القضائي المستمد من الشريعة الإسلامية في آخر الأمر قاعدة لجميع جوانب القانون العثماني. وعندما طرحوا هذا المبادرة على البرلمان لقيت تأييدًا كاسحًا في تصويتين مختلفين، ومن ثم أحالوها إلى شيخ الاسلام لمزيد من التفصيل.

عارضت قيادة جمعية الاتحاد والترقي هذه المبادرة، مما عكر صفو العلاقة مع مصطفى صبري وأصحابه. لم يكن لدى الدوائر الداخلية بالجمعية أية نية للمساعدة في التوسع في تطبيق الشريعة الإسلامية كما يريد العلماء. بل سعى معظمهم في الواقع إلى تَقْزيم أهمية المؤسسات الإسلامية وموروثها. لذلك استخدم «أحمد رضا بك» رئيس مجلس النواب، والمنتمي إلى جمعية الاتحاد والترقي، أسلوب التعمد في تأخير النظر في تلك

(16) Ahmed Cevdet, "Şeyhülislâm Efendi Hazretleriyle Mülakat ve Hükkâm-ı Şer'iyenin Tensikatı," *Tanin* (22 July 1324 [4 August 1908]), p. 3; Küçük Hamdi, "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye," *Beyan'ül-Hak* 1/22 (16 February 1324 [1 March 1909]),p. 511.

(17) Mustafa Sabri, "Din-i İslâm'da Hedef-i Münakaşa Olan Mesâil," *Beyan'ül-Hak.* 1/3 (6 October 1324 [19 October 1908]), pp. 8–11; ibid., no. 5 (20 October 1324 [2 November 1908]), p. 92; ibid., no. 8 (10 November 1324 [23 November 1908]), p. 155

(18) For details on the Mecelle and its initiation in the 1870s, see Osman Kaşıkçı, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*, Istanbul 1997; Selim Deringil, *Th e Well-Protected Domains*, London 1998, pp. 50–51.

المبادرة حتى يؤجل أي نقاش حولها إلى نهاية العام. وفي مارس من عام ١٩٠٩ أغلق الموضوع برمَّته أمام المزيد من النقاش، متجاهلاً الاحتجاجات العنيفة لمصطفى صبري وأصحابه.(١٩)

بيد أن العلاقة بين قيادة الاتحاد والترقي من جانب ومصطفى صبري وأصحابه في جمعية العلماء من جانب آخر شهدت تدهورًا أكثر حدَّة في أعقاب التمرد على جمعية الاتحاد والترقي في أبريل من عام ١٩٠٩. كان الجنود المتمردون قد أجبروا قيادة الاتحاد والترقي على الفرار من العاصمة. وتشكلت حكومة جديدة في إسطنبول حتى قبل أن تشرع وحدات الجيش في البلقان في التحرك نحو العاصمة لاسترداد الأمن والنظام. في تلك اللحظة من الأزمة، عبرت جمعية العلماء عن دعمها الصريح للنظام الدستوري لكنها لم تُدِنْ عملية إزاحة جمعية الاتحاد والترقي من السلطة. بل بدا في بعض ما نشرته في مجلتها «بيان الحق» وفي غيرها من المجلات والصحف ما ينتقد قيادة الجمعية. وكان في غياب التأييد للجمعية ما أغضب قادتها، وزاد من غضبهم تلك الأخبار عن تأييد كثير من المدرسين وطلبة العلم وانحيازهم إلى صفوف المتمردين ومساعدتهم في المراحل الأولى من التمرد.(٢٠)

وما إن تمكنت وحدات الجيش المناصرة لجمعية الاتحاد والترقي من قمع التمرد حتى عمدت قيادتها إلى انتهاج سياسة ترد الصاع إلى العلماء الذين رأت فيهم عدم الولاء لها. لذلك صار مصطفى صبري وأصحابه هدفًا للتهميش، ولقيت اقتراحاتهم التشريعية في البرلمان، بما في ذلك مبادرة توسيع النظام المدني العثماني، مصير المنع، في الوقت الذي قيدت السلطات الأنشطة العامة لجمعية العلماء. وفي نهاية المطاف، عندما أصبح التجاهل هو مصير آرائهم في المشاورات الدائرة لتعيين «شيخ الإسلام» الجديد في مطلع عام ١٩١٠، قرر مصطفى صبري وأصحابه المقربين ترك جمعية الاتحاد والترقي والانضمام إلى صفوف المعارضة.(٢١)

(19) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 116–120.

(20) Sina Akşin, Şeriatçı bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı, Ankara 1994, pp. 83–5, 114–117, 174–175, 245–247.

(21) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 127–136.

في فبراير من عام ١٩١٠ أسس أحد عشر عضوًا من مجموعة جمعية الاتحاد والترقي في البرلمان حزبًا جديدًا للمعارضة أطلقوا عليه اسم «حزب الشعب». وكان تسعة من الأعضاء المؤسسين للحزب، بمن فيهم مصطفى صبري وبعض أعضاء «جمعية العلماء»، من العلماء. لذلك لم يضيع مسئولو الاتحاد والترقي وقتًا طويلًا ليدينوا الحزب الجديد ويدمغوه بالطابع الديني والتوجه الرجعي. ورفض مصطفى صبري وأصحابه هذه الاتهامات رفضًا غاضبًا. وعانوا كثيرًا حتى يقنعوا غيرهم أن الحزب الجديد حزب ديمقراطي مؤيد للنظام الدستوري. إلا أن جهودهم في توسيع قاعدة أعضاء الحزب فشلت فشلاً ذريعًا. فقد نظمت قيادة جمعية الاتحاد والترقي حملة دعائية ضد أعداء الحزب الجديد، ومنعتهم من فتح مكاتب للحزب في الأقاليم، ووجهت السلطات الأمنية بالتجسس على مصطفى صبري وأصحابه.[٢٢]

بلغت ملاحقة نشطاء المعارضة ومراقبتهم ذروتها في يوليو ١٩١٠ بالقبض على العشرات ممن اتهموا بارتكاب أعمال التخريب. وكان من بين المقبوض عليهم مقرَّبون من مصطفى صبري، ونشرت الصحف أخبارًا غير مؤكدة أنه من بين المتزعمين لمنظمة ثورية غير شرعية. وقامت السلطات بتعذيب المقربين من مصطفى صبري والضغط عليهم في رغبة حثيثة منها لإثبات إدانته. لكن الأمر برمته انتهى بعد أسابيع قليلة بنتائج غاية في التواضع؛ إذ سرعان ما حصل معظم المقبوض عليهم على عفو وأفرج عنهم، ولم تصدر أية إدانة لمصطفى صبري، الذي شعر بالصدمة مما حدث لكن هذا لم ينل من عزيمته، بل في الواقع جعله أكثر إصرارًا على مواصلة الكفاح ضد التوجهات السلطوية لجمعية الاتحاد والترقي ومحاولاتها لخنق المعارضة السياسية.[٢٣]

---

(22) Ibid., pp. 135–138; A. R. Öge, Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Polis Şefi nin Gerçek Anıları, n.p. 1982, pp. 89–106, 165–170.

(23) "L'Association secrète: Une Arrestation sensationnelle," Stamboul (20 July 1910), p. 1; Rıza Nur, Cemiyet-i Hafi ye, (Istanbul 1997 [orig. 1914]), pp. 98–120; Hafız Kemal, Cemiyet-i Hafi yye İşkenceleri yahud bir Sergüzeşt-i Hunin, (Istanbul 1993 [orig. 1911]), pp. 9–29.

الانقسامات السياسية داخل المؤسسة الدينية

كانت معارضة مصطفى صبري وأصحابه في «جمعية العلماء» لجمعية الاتحاد والترقي موضع اختبار لعلاقته مع غيره من العلماء الذين أيدوا الحزب الحاكم. ولأسباب عدة، استمر عدد كبير من العلماء في إسطنبول والأقاليم في مساندتهم لجمعية الاتحاد والترقي رغم المخاوف من توجهات بعض قادتها المعادية للدين[٢٤]. كان بعضهم يعتقد أن الجمعية وفرت للإمبراطورية التي تنازع مصيرها أفضل فرصة لأن تصمد أمام الضغوط الداخلية والخارجية المتصاعدة والداعية لتفكيكها. وكان البعض الآخر ينتظر من الجمعية أن تؤيد مسعاهم لإحداث إصلاحات جذرية في المؤسسة الدينية ومؤسساتها. لكن البعض الآخر سعى لجني مكاسب شخصية من وراء تقربه للحزب الحاكم. والحقيقة أن أعضاء جمعية الاتحاد والترقي كانوا يكافئون أنصارهم بالمناصب وغيرها من المزايا، وكانوا قادرين دومًا على الاعتماد على تأييد بعض العلماء، وعلى رأسهم «موسى كاظم أفندي» أبرز المؤيدين لهم داخل المؤسسة الدينية، والذي جنى من وراء اتصاله بهم تعيينه في مجلس الشيوخ في أواخر عام ١٩٠٨، وفي منصب «شيخ الإسلام» في يوليو ١٩١٠. كما احتل مؤيدون آخرون للجمعية مناصبَ مهمة في المراتب العليا من المؤسسة الدينية.[٢٥]

في عام ١٩٠٩، أنشأت جمعية الاتحاد والترقي «الهيئة العلمية» في تحدٍّ مباشر لـ«جمعية العلماء». ونشطت المنظمة الجديدة في النوادي التابعة للجمعية أو الواقعة تحت إشرافها. ونظمت عددًا من الفعاليات الاجتماعية، والمحاضرات، ونشرت عددًا من المطبوعات التي تبرز العلماء التابعين للجمعية مثل موسى كاظم أفندي والموجهة للعلماء وطلبة العلم. وكان فيما تنشره من أفكار سياسية معارضة ومختلفة ما سبب توترًا في العلاقات بين المنظمتين اللتين تهتمان بشئون العلماء. وقد كتب «محمد رشيد رضا»، الصحافي والعالم السوري الذي استقر بمصر، عن العداوة بين المنظمتين بعد أن قضى عدة شهور في إسطنبول عام ١٩١٠. وأسهب في وصف ما وجهه العلماء التابعون لجمعية الاتحاد والترقي من نقد عنيف وإدانة لـ«جمعية العلماء».[٢٦]

---

(24) M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for A Revolution, New York 2001, pp. 305–308

(25) Esat K. Ertur, Tamu Yelleri, Ankara 1994, pp. 74-77

(26) "Al-Jam'iyya al-'Ilmiyya fi'l-Asitana," al-Manar 13 (2 November 1910), pp. 753–758

وقد انطوت الخلافات بين الفصيلين الرئيسين لعلماء إسطنبول على رؤى متباينة لمستقبل المؤسسة الدينية، إذ كان موسى كاظم أفندي وأصحابه من أنصار القيام بإصلاحات جذرية في المؤسسات الدينية، وكانوا لا يريدون أن يتنازلوا قيد أنملة تحديدًا عن الحاجة إلى إعادة هيكلة وتحديث مناهج المدارس الدينية، وطرق التدريس بها، وطريقة إدارتها. وذهبوا إلى أن تنفيذ الإصلاحات المطلوبة ينبغي أن يكون شاملًا وسريعًا وليس تدريجيًّا أو بالقطعة. وهذا ما عارضه مصطفى صبري وأصحابه. صحيح أنهم كانوا يتفقون من حيث المبدأ على الحاجة للقيام بإصلاح التعليم الديني، إلا أنهم تخوفوا من قيام الحكومة باتخاذ خطوات من شأنها إضعاف مؤسسات التعليم الديني، وقد تؤدي في نهاية الأمر إلى إلغائها برمَّتها، وكل ذلك بحجة الإصلاح. لذلك كانوا يفضلون القيام بإصلاحات محدودة ومتدرجة تؤدي إلى تغيير طويل الأمد بدلاً من الانفصال السريع عن الممارسات الموجودة. وأسهم الجدل الناشئ حول مستقبل عمل التعليم الديني في إحداث المزيد من الاستقطاب بين علماء العاصمة.[٢٧]

أحكمت جمعية الاتحاد والترقي قبضتها على الحكم، لكن مع أواخر عام ١٩١١ واجهت المزيد من التحديات وصادفت المزيد من المصاعب. فالانقسامات داخل صفوف الجمعية والحرب ضد إيطاليا في طرابلس (البربر) أضعفت من قبضتها على السلطة، وبدت أنها تعطي معارضيها فرصة جديدة لإزاحتها عن الحكم. وفي آخر شهر نوفمبر من العام نفسه اندمجت كل أحزاب المعارضة الرئيسة بما فيها حزب الشعب، وشكلت حزبًا جديدًا عرف باسم «حزب الحرية والائتلاف». وانتخب مصطفى صبري أفندي واحدًا من نائبين رئيسين لرئيس الحزب؛ ثم أصبح بعد ذلك بفترة وجيزة أحد المتحدثين الرئيسيين في البرلمان، وفي الصحافة، وفي اللقاءات الجماهيرية.[٢٨]

وفي الوقت الذي اتجهت فيه البلاد نحو أزمة سياسية، أخذت جمعية العلماء صفَّ المعارضة بشكل غير رسمي، بينما جابَه العلماء المناصرون لجمعية الاتحاد والترقي هذا الموقف بنشاط سياسي لصالح الجمعية. ترك موسى كاظم أفندي منصب شيخ الإسلام

(27) Bein, "The Ulema, Th eir Institutions, and Politics," pp. 174–18

(28) Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, Istanbul 1990, p. 66

في أواخر عام ١٩١١م، في أعقاب حملة تشهير شنَّها عليه خصومه في المؤسسة الدينية؛ اذ اتهموه بالماسونية، وعدم الولاء لمصالح الإسلام. لكن هذه الانتكاسة لم تَحُلْ بينه وبين مواصلة العمل كأكبر الداعمين لموقف جمعية الاتحاد والترقي بين صفوف العلماء.

حملة انتخابات عام ١٩١٢

أدت الازمة السياسية في أواخر عام ١٩١١م إلى حل البرلمان والدعوة إلى انتخابات جديدة، وذهب كل من مصطفى صبري وأنصاره من جهة، وموسى كاظم أفندي وأنصاره من جهة أخرى، يدعوان الناخبين إلى حزبيهما. كان كل منهما على طرفي نقيض من الآخر من حيث الموقف السياسي، لكن ذلك كان يشير إلى الاستقطاب السريع الذي حل بالمؤسسة الدينية بعد عام ١٩٠٨م. ولم يكن أي منهما قد شغل أي منصب رفيع قبل استعادة النظام الدستوري، ولم تظهر عليهما أية أمارات تنبئ بنبوغ سياسي على مستوى البلاد في المستقبل المنظور. بل قفز كل منهما إلى صدارة الحياة العامة بفضل نشاطهما السياسي، وليس بفضل رعاية من السلطان، أو معارف واتصالات للأسرة أو ترتيبات الأقدمية، أو اعتبارات وظيفية، أو إنجازات علمية.

ومع مطلع عام ١٩١٢ كان كل منهما قد أصبح في حزبه زعيمًا معروفًا على مستوى البلاد. ومن هنا استقل كل منهما قطار الحملة الانتخابية يحشدان الأنصار لحزبيهما خارج إسطنبول.

بدأ مصطفى صبري حملته في الأقاليم الأوروبية قبل أن ينتقل إلى الأناضول. وفي عدة بلدات أحس بشكل مباشر بالضغط الذي يمارسه نشطاء جمعية الاتحاد والترقي على مرشحي المعارضة. فعلى سبيل المثال واجه في بلدة «كافالا» الساحلية حشدًا صاخبًا من رجال الجمعية ممن حاولوا اعتراض طريقه دون جدوى. إذ أعربوا عن اعتراضهم على نيته عَقْدَ لقاء عام مشترك مع اليونانيين من أصول عثمانية ممن يعيشون في البلدة، واتهموه بالتعاون مع أعداء المسلمين. وبعدها بأسابيع قليلة، وعندما كان مصطفى صبري يواصل حملته الانتخابية في الأناضول، حاول حاكم مقاطعة «قونية» أن يفسد عليه خطبة جمعة كان يلقيها في الجامع الكبير بالمدينة، حيث ذهب هو وأنصار جمعية الاتحاد

والترقي إلى اتهام مصطفى صبري باستخدام مكانته الدينية في تقويض وحدة المسلمين وكفاحهم ضد أعدائهم، وهم كثيرون داخل الإمبراطورية وخارجها.

وقد أسهمت الوسائل العنيفة التي لجأت إليها جمعية الاتحاد والترقي، ونجاحها في الاحتفاظ بتأييد قطاع كبير من الناس، في الفوز بالانتخابات. وكان لموسى كاظم أفندي وغيره من العلماء المؤيدين للجمعية دور كبير في جهود الحزب في تقديم نفسه على أنه مدافع ونصير للمسلمين، وفي إدانة منافسيهم السياسيين ووصمهم بأنهم محافظون رجعيون وساسة يسعون وراء مصالحهم الشخصية. ودأب موسى كاظم وأنصاره على إلقاء الخطب في المساجد والكلمات في الميادين العامة، داعين لوحدة المسلمين تحت راية جمعية الاتحاد والترقي التي لم تجد صعوبة في كسب الانتخابات، لكنها في خِضَم العملية الانتخابية أسهمت في تشويه العملية الديمقراطية والنظام الدستوري.[٢٩]

أثبتت انتخابات ١٩١٢ أنه ليس بمقدور صندوق الاقتراع أو السياسات البرلمانية أن تزحزح جمعية الاتحاد والترقي عن سدَّة الحكم. وكانت هذه صفعة قوية لمصطفى صبري وأنصاره. وأدى هذا الإحباط إلى الشعور بخيبة الأمل، وفقدان الكثير من الثقة بالنظام البرلماني.[٣٠]

التهميش السياسي للعلماء من ١٩١٣ إلى ١٩١٨

شهدت الإمبراطورية العثمانية سلسلة من الانقلابات السياسية وعانت من كارثة عسكرية في أواخر عام ١٩١٢م قبل نجاح جمعية الاتحاد والترقي في إقامة حكم الحزب الواحد في عام ١٩١٣. وكان للمصاعب التي واجهت الجمعية في أقاليم الدولة في أوروبا وأخطار التمرد المسلح، دور في إجبار الحكومة التي شكلتها على الاستقالة في يوليو ١٩١٢. وبالتالي عُيِّنت حكومة من المعارضة وحُل البرلمان. في غضون ذلك،

(29) Hasan Kayalı, "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876–1919," International Journal of Middle East Studies 27 (1995), pp. 273–277; Rashid Ismail Khalidi, "The 1912 Election Campaign in the Cities of Bilad al-Sham," International Journal of Middle East Studies 16 (1984), pp. 461–474.

(30) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 160–165

شكل عدد من دول البلقان، بعد أنِ استشعروا ضعف الإمبراطورية العثمانية، تحالفًا سريًّا غزوا به الأراضي العثمانية في منطقة البلْقان في أكتوبر وأنهوا في غضون أسابيع قليلة الحكم العثماني الذي استمر هناك قرونًا طويلة.

وكانت خسائر الإمبراطورية رهيبة على صعيد الأرض التي فقدتها، والخسائر المادية والبشرية التي تكبدتها. استغلت جمعية الاتحاد والترقي المشاعر الساخطة على الحكومة وقاموا بانقلاب ناجح في الثالث والعشرين من يناير ١٩١٣م، أقامت بعده قيادة الجمعية ما أصبح تقريبًا نظامَ حكمِ حزبٍ واحدٍ وأمسكوا بتلابيب السلطة حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

وقد تأكدت الهيمنة السياسية للجمعية من خلال الإجراءات العنيفة في قمعها للمعارضين لها. ففي عام ١٩١٣م، قُبِض على مئات النشطاء من المعارضة في إسطنبول، ورحِّلوا إلى سجون مختلفة في الأناضول. وتمكن مصطفى صبري من الإفلات من الموجة الأولى من الاعتقالات في يناير وهرب خارج البلاد، وقضى عدة شهور مطاردًا بين فرنسا، ومصر، والبوسنة التي كانت خاضعة للنمسا، قبل أن يستقر به الحال في رومانيا في آخر عام ١٩١٤. واعتبرته الحكومة العثمانية هاربًا من العدالة؛ لذلك طردته من المؤسسة الدينية، وصادرت ممتلكاته وأسقطت عنه حقوق المواطَنة. واضطر مصطفى صبري للعمل بالتدريس في إحدى الكليات الإسلامية في رومانيا لكي يدبر تكاليف الحياة. وقضى السنوات الأولى من الحرب العالمية الأولى في المنفى، في الوقت الذي كان فيه خصومه السياسيون في جمعية الاتحاد والترقي يُحْكِمون قبضتهم على السلطة.[٣١]

في البداية أفاد العلماء الذين انحازوا إلى صفِّ جمعية الاتحاد والترقي من حكمها المطلق وإلغائها للمعارضة. وتَصاعد استيلاؤهم على المناصب العليا، واستطاعوا في نهاية الأمر أن ينفذوا بعضًا من إصلاحاتهم الجذرية التي تبنوها. وعيِّن «مصطفى خيري

(31) Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislâmları*, Ankara 1972, p. 255; Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 235–238; Müstecib Ülküsal, *Kırım Yolunda Bir Ömür: Hatıralar*, Ankara 1999, p. 49.

أفندي» في منصب شيخ الإسلام في مارس من عام ١٩١٤، وكانت أمامه مهمة واضحة هي إصلاح المعاهد العلمية للمؤسسة الدينية. وتركزت أهم التغييرات التي أدخلها في التعليم الديني في إعادة تنظيم المدارس الدينية تماما قبل أن ينصرم هذا العام، وتغيرت مناهجها لتضمَّ العلوم الحديثة، واللغات الأجنبية، والتربية البدنية؛ ولقي أعضاء هيئة التدريس فيها تشجيع المفكرين العثمانيين البارزين، وفي الوقت نفسه تقاعد أساتذة التعليم الديني القدامى، وأعيد النظر في الهيكل المالي والإداري للمعاهد الدينية ليناظر الهيكل الوظيفي للمدارس الحكومية. وعلق العلماء المناصرون لجمعية الاتحاد والترقي آمالهم على المعاهد الدينية بعد إصلاحها، وبدت هذه المعاهد نموذجًا للتغييرات المشابهة في أنحاء البلاد. إلا أن توقيت الإصلاحات لم يكن موفقًا تماما؛ إذ بدأت هذه الإصلاحات في الوقت الذي كانت فيه الإمبراطورية العثمانية تُستدرج للحرب العالمية الأولى. وفي أثناء سنوات الحرب الطوال، غرِقت معظم الآمال العريضة للعلماء المناصرين لجمعية الاتحاد والترقي في بحر من الإحباط وخيبة الأمل.[٣٢]

وتعرضت المؤسسة الدينية لعدد من النَّكسات وزاد تهميشها في أثناء الحرب، وأصيبت المعاهد الدينية بالشلل من جراء تعبئة الطلاب والأساتذة في صفوف القتال. ففي عام ١٩١٨ لم يتجاوز عدد الطلاب في المعاهد الدينية بالعاصمة بعد عملية الإصلاح التي شهدتها ألفي طالب إلا بقليل، وهو رقم يمثل عُشْرَ العدد الذي كان مسجلاً في عام ١٩٠٨.[٣٣]

وفي غضون ذلك، بدأت قيادة الاتحاد والترقي تنفيذ السياسات التي تستهدف تقليل صلاحيات المؤسسة الدينية. وكانت أكثر التغييرات إثارة للجدل هي تحويل تبعية المحاكم العاملة بالشريعة الإسلامية من تبعيتها لشيخ الإسلام إلى وزارة العدل، وتطبيق قانون موحد لأحكام الأسرة.[٣٤] وكانت هذه الإصلاحات مثار سخط حتى من قبل المؤيدين السابقين للاتحاد والترقي في المؤسسة الدينية. وقد دفعت عملية التهميش

(32) Zeki Salih Zengin, Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi, Ankara 2002, pp. 90–166

(33) Sadık Albayrak, Türkiye'de Din Kavgası, Istanbul 1973, p. 182.

(34) Erik J. Zürcher, Turkey: A Modern History, 3rd ed., New York 2004, pp. 121–122

الواضحة للعلماء أكثر المخلصين للاتحاد والترقي، مثل شيخ الإسلام مصطفى خيري أفندي، لتقديم استقالته عام ١٩١٥. وحل محله موسى كاظم أفندي الأكثر طوعًا.(٣٥)

وانزعج مصطفى صبري أفندي من تقليص دور المؤسسة الدينية وتدهور مكانة العلماء، لكن ما أحبطه هو أنه لا يملك في ذلك حيلة. بل الواقع أنه بعد أن ظل هاربًا من العدالة أربع سنوات، ألقت السلطات العثمانية القبض عليه في مطلع ١٩١٧. وحدث هذا بعد أنِ انضمت رومانيا في الحرب إلى جانب الحلفاء. اذ قامت الوحدة العسكرية العثمانية في جيوش «دول المحور»[٣٦] التي غزت رومانيا باحتجازه وإعادته إلى الأراضي العثمانية. وعلى الفور نَفَوْهُ إلى بلدة «بلتشيك»، وهي بلدة صغيرة في غرب الأناضول، حيث لحق ببعض حلفائه القدامى في صفوف المعارضة وغيرهم من السجناء السياسيين. وقضى هناك نحو عام ونصف حتى نهاية حكم جمعية الاتحاد والترقي ونهاية الحرب العالمية الأولى.

ولم يكن مصطفى صبري أفندي وأنصاره يملكون شيئًا في أثناء شهور السجن الطوال سوى انتظار سقوط حكم الاتحاد والترقي. وكان لديهم وقت كافٍ لترتيب تحركاتهم حتى تأتي اللحظة المناسبة. واجتمعوا على الرغبة في السيطرة على قيادة الدولة، وإن غاب عنهم التصور الواضح لما ستؤول إليه الأمور في المستقبل. وكان مصطفى صبري تحديدًا عازمًا على إلغاء الإصلاحات التي قامت بها جمعية الاتحاد والترقي وتضرر العلماء منها، وعلى تأكيد المكانة المهمة للمؤسسة الدينية. ولم يتحمس لهذه الأفكار كثير من حلفائه السياسيين، لكنهم آثروا تَنْحية خلافاتهم جانبًا في الوقت الراهن. وما إن أصدر السلطان الجديد «محمد الخامس وحيد الدين» بعد تولِّيه العرش عفوًا عامًّا عن جميع السجناء السياسيين في أكتوبر من عام ١٩١٨ حتى هرعوا جميعًا إلى إسطنبول؛ سعيًا وراء تَقلُّد المناصب الرفيعة في قيادة الدولة.(٣٧)

---

(35) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 201–208

[٣٦] هي الدول التي ضمها تحالف الإمبراطورية الألمانية، والإمبراطورية النمساوية المجرية، والدولة العثمانية، وإمبراطورية بلغاريا في الحرب العالمية الأولى. (المترجم)

(37) Refik Halid Karay, Minelbab İlelmihrab, Istanbul 1992, pp. 42–43; BOADH. EUM.1.Şb 6/31.

شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي

لم يضيع مصطفى صبري أفندي وحلفاؤه وقتًا في إعادة تنظيم صفوفهم، وسرعان ما نجحوا في الإمساك بزمام الأمور في أيديهم. وأعادوا تأسيس حزبهم السياسي الليبرالي القديم، وفتحوا له عشرات المكاتب في إسطنبول والأناضول. في تلك الأثناء تَزعَّم مصطفى صبري تأسيس جمعية تطوعية جديدة لأساتذة المعاهد الدينية أسماها «جمعية المدرسين»، على غرار «جمعية العلماء» القديمة؛ لكي ترعى مصالحهم. واستطاع هو وحلفاؤه السياسيون من خلال هذه القواعد التنظيمية المؤيدة لهم أن يقنعوا السلطان بأن يعهد إليهم بالحكم. وفي مطلع مارس من عام ١٩١٩ عيَّن مصطفى صبري أفندي في منصب شيخ الإسلام، و«داماد محمد فريد باشا» في منصب «الصدر الأعظم».[٣٨]

كان مصطفى صبري واضحًا تمام الوضوح عندما أعلن أنه ينوي استغلال منصبه في تنفيذ أجندته السياسية والاجتماعية، فأعلن على سبيل المثال أنه سيتخذ خطوات من شأنها معالجة الإصلاحات السابقة التي كان القصد منها تمهيد الطريق أمام «فصل الدين عن الدولة وإبعاد شيخ الإسلام عن السياسة»[٣٩]. لذلك ضغط على البرلمان لإعادة المحاكم التي تقضي حسب الشريعة الإسلامية إلى اختصاصات المؤسسة الدينية؛ كما واصل الانغماس في السياسات الحزبية. في الوقت نفسه، تزَعَّم حملة لاستعادة تقاليد الإسلام ومظاهره في الحياة العامة. وزعم هو وعدد من العلماء والمفكرين الإسلاميين، أن تمسك المسلمين بتعاليم الدين وآداب الفضيلة قد تدهور في العاصمة تدهورًا بالغًا تحت حكم جمعية الاتحاد والترقي. ولمعالجة هذا الأمر، سعى لإنشاء «دار الحكمة الإسلامية» التي يهيمن عليها العلماء لتكون مسئولة عن مراقبة الأعمال المنافية للآداب والحيلولة دون وقوعها في الإمبراطورية.[٤٠] وقد أكسبه نشاطه في الأسابيع الأولى من

(38) Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, Istanbul 1976, pp. 169–185

(39) "Şeyhülislâm Efendi Hazretleri'nin Beyanâtı," Sebilürreşad 16/404 (10 April 1335 [1919]), pp. 130–132.

(40) For details, see Sadık Albayrak, Son Devrin İslâm Akademisi: Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye, Istanbul 1973

تولِّيه منصبه تأييد كثير من زملائه العلماء والمفكرين الإسلاميين؛ لكنه أصبح في الوقت نفسه موضع انتقاد لمن يؤيدون انتهاج سياسة أكثر عَلْمانية وما أكثرهم.

وشنَّ عدد من الصحافيين والمفكرين حملة ضد مصطفى صبري، واتهموه بتبني أجندة دينية. وتندر عليه خصومه متهمين إياه بأنه يريد إقامة «نظام حكم من علماء الدين».

وفي يونيو من عام ١٩١٩م، انضم بعض حلفائه السابقين في الحزب الليبرالي إلى الحملة عليه. وعلى إثر الصراعات الداخلية على زعامة الحزب، وصمه خصومه بأنه نسخة حديثة من «الكاردينال ريشيليو» في عهد «لويس الثالثَ عشرَ» في فرنسا، الذي أراد أن يرسخ هيمنة رجال الدين على الحكم واتهمه خصومه بالطموح الزائد، بل وصفه أحد المؤرخين بأنه يأتي في ذيل قائمة طويلة من العلماء الذين لم يجلب تدخُّلهم في السياسة على الإمبراطورية إلا الكوارث. وكان هذا الهجوم العلني الحاد على «شيخ إسلام» معين رسميًّا سابقةً لم تعرفها تركيا من قبل.(٤١)

رفض مصطفى صبري وأنصاره هذه الاتهامات، واصفًا إياها بأنها مغرِضة ومسيَّسة، واتهم خصومه بأنهم يتبنَّوْن أجندة غير معلَنة لمعاداة الإسلام، وبالعداء الذي لا مسوِّغ له للعلماء ومؤسساتهم. ورغم النقد العنيف الذي وجه لهم، فإن مصطفى صبري وأنصاره كانوا عازمين بكل ما في وسعهم على إلغاء السياسات التي اتبعتها جمعية الاتحاد والترقي، وتطبيق ما رأوا أنها الآداب الإسلامية الصحيحة لسلوك الناس في حياتهم العامة. ورأوا أن أكثر ما يزعجهم من أمور يتمثل في إتيان الفاحشة، ومعاقَرة الخمر، وتبرُّج النساء، والاختلاط الزائد بينهن وبين الرجال في الأماكن العامة.(٤٢)

لكنه مع قدوم النصف الثاني من عام ١٩١٩م، قفزت إلى صدارة المشهد قضية أكثر إلحاحًا من هذه الأمور التي توارت إلى مرتبة أدنى من الاهتمام؛ إذ أصبح الصراع

(41) "Déclarations de Sadik bey," Le Moniteur Oriental (4 July 1919), p. 1; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler, n.p. 1984, vol. 2, pp. 318–320; Ahmed Refi k, "Hoca Nüfuzu," İkdam (25 October 1335 [1919]), p. 2.

(42) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 242–249

للسيطرة على الأناضول وسياسات الحكومة إزاء حركة المعارضة هناك القضية الأكثر أهمية على الساحة السياسية. واستعدت التنظيمات المحلية في الأقاليم للدفاع عن حقوق المسلمين في مطلع الجزء الأخير من عام ١٩١٨، وغالبًا ما تم ذلك بالتعاون مع المسئولين الحكوميين والقادة العسكريين. وأسهم احتلال اليونان لـ«أزمير» وما حولها في مايو من عام ١٩١٩ في دعم التأييد الشعبي لتلك التنظيمات، وشجَّع تردد الحكومة العثمانية في التعامل مع الأزمة قادة تلك التنظيمات على المضي قدمًا في استقلالهم عن إسطنبول.

وقدم «مصطفى كمال أتاتورك» إلى «سامسون» في التاسع عشر من شهر مايو، أي بعد أيام قلائل من احتلال اليونانيين لأزمير. وكانت مهمته هي المساعدة في إخضاع الأقاليم لسيطرة صارمة من الحكومة. وبدلًا من ذلك، اتخذ خطوات سريعة في تنسيق أنشطة التنظيمات في تلك الأقاليم وتوحيدها تحت حركة مقاومة وطنية. ومع أواخر عام ١٩١٩ كان مصطفى صبري قد برز بوصفه واحدًا من أشرس المعارضين للحركة التي كانت تتجمع تحت قيادة مصطفى كمال أتاتورك. وكان مصطفى صبري يرى فيه وفي والمقربين له صورة متخفية من رجال جمعية الاتحاد والترقي، وذهب إلى القول: إنه رغم تعهدهم بالدفاع عن مصالح المسلمين فإنهم لن يجرُّوا عليهم إلا المصائب السياسية والاجتماعية تمامًا كما فعل سلفهم من رجال الاتحاد والترقي. بل وصل به الأمر إلى أن يقول: إن التفاوض مع الحلفاء وتقديم تنازلات مؤلمة في السيادة على الأرض أفضل بالنسبة له من نصر سيؤدي بمصطفى كمال أتاتورك وأنصاره إلى تبوأ الحكم.

وقد رفض كثيرون من العلماء والمفكرين الإسلاميين هذه الأفكار. صحيح أنه ربما كانت لديهم شكوك في قيادة حركة المقاومة، لكنهم رأوا أن الموقف الجلل يدعو إلى وحدة العمل من أجل الحفاظ على سيادة المسلمين في الأناضول. ونتيجة لذلك، انتهى عام ١٩١٩م وقد انفضَّ عن مصطفى صبري كثير من العلماء والمفكرين الإسلاميين ممن كانوا قد أيدوا أفكاره الاجتماعية في بداية العام نفسه. بل إن بعضهم اتهمه بالإضرار بسمعة المؤسسة الدينية، ودعوا إلى نأي العلماء بأنفسهم عن التورط في السياسات الحزبية الداعية للفُرقة.[٤٣]

(43) Mustafa Sabri Efendi, al-Nakir ʿala munkiri al-niʿmah min al-din wa'l-khilafah wa'l-ummah, Beirut 1342/1924, pp. 9–10.

انتهت الفترة الأولى لمصطفى صبري في منصب شيخ الإسلام عقب تقديم الحكومة استقالتها في سبتمبر ١٩١٩م، لكنه ظل يحتل مكانةً سياسية بارزة، وتركَّز نشاطه في حشد المعارضة لحركة المقاومة في الأناضول؛ ولذلك نجده يؤيد الفتوى التي أصدرها شيخ الإسلام «دوريزادي عبد الله أفندي» التي أدانت مصطفى كمال أتاتورك وأنصاره ووصفتهم بالمتمردين الذين ينبغي سَحْقُهم. وكتب مصطفى صبري مقالات على المنوال نفسه. لذلك أيد نشر وحدات عسكرية لمحاربة مصطفى كمال أتاتورك وأنصاره وتدمير قاعدة تأييدهم والحكومة البديلة التي شكلوها في أنقرة ووسط الأناضول. لم تقف الكثرة المؤيدة لحركة المقاومة مكتوفة الأيدي أمام هذه الآراء، بل اتهمت مصطفى صبري بالخيانة لشعبه ودينه، وأصدرت المحاكم المستقلة لحكومة أنقرة حكمًا غيابيًّا بإعدامه(٤٤).

لكن خُطب مصطفى صبري النارية وبلاغته في الهجوم على مصطفى كمال أتاتورك وأنصاره في إسطنبول، ضمِنت له الفوز بفترة ثانية في منصب شيخ الإسلام في شهر يوليو من عام ١٩٢٠، ضمن حكومة مشكلة لتوقيع اتفاقية سلام مع الحلفاء. ونصَّت هذه الاتفاقية التي عرفت بـ «معاهدة سيفر»، على تنازل العثمانيين عن سيطرتهم على الكثير من أرض الأناضول، لذلك لم تلق ترحيبًا كبيرًا من الشعب. ورغم أن مصطفى صبري وأنصاره لم يفضلوا - يقينا - فقدان السيادة على بعض المناطق أو القيود التي ستفرض على مناطق لا تزال رسميًّا تحت السيطرة العثمانية، فإنهم كانوا يرون أن معارضة الحلفاء لا طائل من ورائها، وقد تؤدي إلى فرض المزيد من عقوبات أكثر صرامة. لذلك وقع ممثلو الحكومة المعاهدة في العاشر من أغسطس، لكن لم يكن من الواضح كيف سيستطيعون إجبار حكومة أنقرة على قبولها. ولذلك لم يكن مصير القوات التي جندَّتها أو أيدتها الحكومة العثمانية وطلبت منها التحرك نحو أنقرة سوى الإبادة مع نهاية صيف ذلك العام.

انقسمت الحكومة حول أفضل السُّبل التي يمكن من خلالها تمديد سلطتها الحقيقية في وسط الأناضول. ودعا مصطفى صبري وعدد من الوزراء الآخرين إلى اتخاذ

(44) Kâşif Sırrı (pseudo.), Dinini Bir Şiline Satanlar, Samsun 1337 [1921] in Andrew Ryan Papers PRO/FO 800/240; Sadık Albayrak, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası, Istanbul 1994, vol. 2, pp. 300–304.

خطـوات لا مُهادنـةَ فيهـا لمواجهة حكومة أنقـرة. لكنَّ الصَّـدْرَ الأعظم» دامـاد فريد» وآخرين آثروا انتهاج سياسة التريُّث في الوقت الراهن، في ضوء اندلاع الأعمال العدائية في شرق الأناضـول والتهديدات اليونانيـة في منطقة «تراقيا» وغرب الأناضول في ذلك الوقـت. وانتهـى الخلاف داخـل الحكومة في أواخـر نوفمبر باسـتقالة مصطفى صبري وأنصاره. وكان يتوقع أن يعيدوا تعيينه في منصب شـيخ الإسـلام في الحكومة الجديدة، لكـن هـذه التوقعات لم تر النور أبدًا، ولم يسـند له السـلطان أي منصـب حكومي حتى استقالة آخر حكومة عثمانية في نوفمبر ١٩٢٢.(٤٥)

وفي الحقيقـة إن نهايـة مشـوار مصطفى صبري السـياسي تعـد أيضًا انتكاسـة أخيرة لجهـوده في أن يضمن للمؤسسـة الدينية دورًا رئيسًـا على السـاحة السياسـية؛ لأن هذه الفكرة كانت محل معارضة من خليفته في منصب شـيخ الإسـلام «محمد نوري أفندي»، الذي كان يرى أنه ينبغي للعلماء أن ينأوا بأنفسهم عن السياسات الحزبية. لذلك استبعد معظـم من عينَّهم مصطفى صبري والموالين له مـن المناصب المهمة، وحافَظ على درجة محـدودة من الحضور السـياسي أثناء تولِّيه المنصب لعامـين. لذلك فقد مصطفى صبري بالفعـل - حتـى قبل أن يحدث الانتصار النهائي لحكومة أنقـرة في أواخر عام ١٩٢٢ - كثـيرًا مـن النفوذ الـذي كان يتمتع به في المؤسسـة الدينية. وقد اعـترف في وقت لاحق بفشـله في إقناع كثـير من العلماء بالفوائـد المرجوة، بل بالحاجة الملحَّـة لدخولهم معترَك السياسـة. وكانت حجته أن التحييد السـياسي للعلماء سيفتح الباب أمام هجوم الدوائر المعاديـة للدين في المجتمع العثماني على المؤسسـة الدينيـة والهيئات التابعة لها وعلى الهوية الإسـلامية للدولة. صحيح أنه أفلح في إقناع بعض العلماء بما يقول لكنه فشـل في إقناع كثيرين غيرهم، وأدى فشـله في تحقيق معظم آرائه السياسـية، وتحول معاداة الآخرين له إلى رد فعل سـلبي قوي ضد العلماء جميعًا، إلى تعزيز مكانة الداعين إلى حرمان المؤسسـة الدينية من أي دور سياسي.(٤٦)

---

(45) Bein, "The Ulema, Their Institutions, and Politics," pp. 261–271; Zürcher, Turkey, 152–153.

(46) Karay, Minelbab İlelmihrab, p. 256; Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, pp. 265–267.

المنفى: جهاد القلم

اضطر مصطفى صبري بعد انتصار حكومة أنقرة واستقالة آخر حكومة عثمانية إلى الفرار من إسطنبول في نوفمبر من عام ١٩٢٢م، وانضم إلى المئات من اللاجئين السياسيين الذين هربوا خارج البلاد خوفًا على حياتهم، مثل السلطان «محمد السادس وحيد الدين»، الذي كان يأمل، هو وعدد من أبرز المنفيين، بمن فيهم مصطفى صبري، في مواصلة النضال ضد حكومة أنقرة من خارج الأناضول. وتجمعوا في الحجاز في ديسمبر عام ١٩٢٢م، وسَعَوا إلى إطلاق حملة إسلامية دولية ضد مصطفى كمال أتاتورك وأصحابه. لكنهم سرعان ما تخلوا عن خطتهم، بسبب الذي حدث بينهم وبين ملك الحجاز «الشريف حسين بن علي»، ومعارضة البريطانيين لهذا الأمر.(٤٧)

وفي مطلع عام ١٩٢٣م غادر الجميع الحجاز إلى أماكن مختلفة من أوروبا والشرق الأوسط، وقضى مصطفى صبري بعضًا من الوقت متنقلاً بين مصر، ولبنان، وإيطاليا، ورومانيا، قبل أن يستقر به الحال في منطقة «تراقي» في غرب اليونان عام ١٩٢٧ حيث بقي هناك نحو أربع سنوات قبل أن يغادرها إلى مصر حيث لبِث فيها أكثر من عقدين من الزمن قبل وفاته في عام ١٩٥٤م.

وهب مصطفى صبري العقدين الأخيرين من حياته لشنِّ حملة فكرية ضد الجمهورية التركية وضد من يؤيدون إصلاحاتها في منطقة البَلْقان ومصر، وكان يقول: إن هذه المرحلة هي استمرار لما عاشه من نضال في مطلع حياته وإن اختلفت الوسائل. وعلى حد قوله فقد استبدل جهاده السياسي المتمثل في دخوله معترك الحياة السياسية، بالجهاد العلمي الديني. وحيث إنه لم تكن لديه النية للتصالح مع الجمهورية التركية، فقد تمسك بفكرة كانت موضع خلاف بينه وبين الآخرين وهي أن» النظام الكمالي الملحد» هو أكبر مصيبة حلت على الأتراك طيلة حياتهم، وأن الحكم الاستعماري المسيحي ربما كان أفضل لهم منه.(٤٨) لذلك لم يعد إلى تركيا أبدًا رغم العفو العام الذي أصدرته حكومة أنقرة عنه وعن جميع المنفيين السياسيين في عام ١٩٣٨.

---

(47) Joshua Teitelbaum, "Taking Back the Caliphate: Sharif Husayn Ibn Ali, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate," Die Welt des Islams 40 (2000), pp. 417–420

(48) Sabri, Mawqif al-ʿaql, vol. 1, p. 2; ibid., vol. 4, pp. 281–285.

ركز مصطفى صبري فيما كان ينشر من كتابات في عشرينيات القرن العشرين بشكل أساسي، على انتقاد بلاده انتقادًا عنيفًا وتحذير غيرها من المسلمين ألا يحذوا حذوها. على سبيل المثال، في عام ١٩٢٣ م نشر بالعربية كتابًا في بيروت عنوانه «النَّكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة». ونجده في هذا الكتاب وفي غيره من المقالات المنشورة باللغة العربية في مختلف الصحف المصرية، يحذر العرب مما وصفه بالنظام الملحد في تركيا.(٤٩)

في أواخر فترة العشرينيات من القرن العشرين، تركزت رسالة مصطفى صبري في أثناء وجوده في اليونان، على من يقرأون بالتركية في منطقة البَلْقان وداخل تركيا، وظل ثلاث سنوات يصدر صحيفة ناطقة باللغة التركية تنتقد القومية التركية والإصلاحات في تركيا انتقادًا شديدًا. في عام ١٩٢٨ مثلاً عبَّر مصطفى صبري علانية عن مَقْتِه للتطورات الجديدة في تركيا في قصيدة عنوانها «استقالتي»، يؤكد فيها ليس فقط ضيق صدره بالدولة التركية الحديثة وسياستها العَلْمانية، بل لقد استبد به الأمر إلى الحد الذي أعلن فيه تخليه عن الجنسية التركية، وإعلان ندمه على عدم تحول الأتراك إلى عرب في الماضي، وهو الأمر الذي كان من المفترض في رأيه أن يحول دون وقوع الصدام بين الشعور بالقومية والانتماء إلى الدين. كانت الصحيفة التي يصدرها توزع في منطقة البلقان، لكن بعضًا من نسخها وجد طريقه إلى تركيا مهربًا عبر الحدود.(٥٠)

في عام ١٩٣١، تحول مصطفى صبري، بعد مغادرته اليونان واستقراره في مصر، إلى النشر باللغة العربية فقط، خاصة في القضايا الدينية. وتميزت طبيعة كتبه ومقالاته بالنقد القوي، والتركيز الأساسي في تلك الفترة على انتقاد من يدعون أنهم مصلحون إسلاميون، وعلى دَحْض دعاواهم، وأفكارهم، ودعواتهم لإحداث تغييرات في الدين والآداب. لم تكن هذه القضايا بالأمر الجديد على مصطفى صبري، فقد نشر عقب ثورة عام ١٩٠٨ مباشرة سلسلة من المقالات، التي جمعها لاحقًا ونشرها في صورة كتاب،

(49) Sabri, al-Nakir ʿala munkiri al-niʿmah, pp. 3–10ff

(50) Nuray Mert, "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat," *Toplum ve Bilim* 69 (1996), pp. 128–149; Sadık Albayrak, *Hilafet ve Kemalizm (Hilâfet-i Muazzâma-i İslamiye)*, Istanbul 1992, pp. 179–207.

بعنوان» قضايا خلافية في الإسلام» رفض فيها دعاوى الإصلاح والتغيير في بعض مسائل الشريعة الإسلامية، مثل تعدد الزوجات، والطلاق، والحجاب.(٥١)

وبعد ذلك بعشر سنين، وبعد سنوات من كتابته المقالات السياسية، نشر كتابين جديدين باللغة التركية، كان قد ألفهما في أثناء سجْنه في رومانيا و«بيلتشيك». وتضمن الكتابان، المنشوران عام ١٩١٩، حوارات في صورة سجالات تدحض دعوات الإصلاح في مختلف مسائل الدين، والشريعة، والحياة العامة.(٥٢)

وبعد أن وصل مصطفى صبري إلى مصر في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي، واصل نشر المقالات التي يتناول فيها القضايا الدينية لكن باللغة العربية وذلك حتى آخر حياته. ثم نشر كتابًا بعنوان «موقف البشر تحت سلطان القدر»، وكتاب «مسألة ترجمة القرآن»، وكتاب «قَوْلي في المرأة»، وغير ذلك من الكتابات التي تتناول المسائل الدينية والاجتماعية موضع الخلاف.(٥٣)

ولم يغير مصطفى صبري من آرائه المحافِظة في هذه الكتب. وأقنعته التطورات الحادثة في تركيا بضرورة تمسك المسلمين بما ورثوه من فهم للدين بدلًا من إعطاء الفرصة لأعدائه للنَّيْل منه من خلال تبنِّيهم لقضية الإصلاح. وكان ذلك يعني في حالته التمسك بالآراء الفقهية الحنفية السُّنية وبالتزام مذهب الأشاعرة المعروف في علم الكلام. ثم نشر قبل وفاته بفترة وجيزة قمة ما سطر قلمه في كتاب بعنوان «موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين»، في أربعة مجلدات، جمع فيه المقالات التي دارت فيها سجالات نشرتها الصحف المصرية منذ ثلاثينيات القرن العشرين.(٥٤)

---

(51) For a new edition in modern Turkish, see Mustafa Sabri, Mes'eleler Hakkında Cevaplar, Istanbul 1995

(52) For a new edition in modern Turkish, see Mustafa Sabri, Musa Carullah Bigiyef 'e Reddiye, Istanbul 1998; idem, Dinî Müceddidler, Istanbul 1994

(53) See, for example, his Mas'alat tarjamat al-Qur'an, Cairo 1351H [1931–32]; Qawli fi 'l-mar'ah, Cairo 1354h [1935–6]; and Mawqif al-bashar tahta sultan al-qadar, n.p., n.d.

(54) Sabri, Mawqif al-'aql

ولعقود تلت وفاة مصطفى صبري، ظل طلبة العلم والنشطاء الإسلاميون باقين على ذكراه معتنقين لأفكاره، في حين بقي تراثه السياسي موضع خلاف كبير. وشهدت تركيا منذ السبعينيات نشر العشرات من المقالات والكتب عن حياته وفكره، وإعادة طباعة كتبه باللغة التركية الحديثة وترجمة معظم كتبه التي نشرها باللغة العربية.(٥٥) وظلت دعواه لاتخاذ موقف مناهض لا يقبل المساومة ضد العلمانية ومؤيد لإقامة نظام حكم إسلامي مصدر إلهام لبعض دوائر الحركة الإسلامية في تركيا.

غير أن إرثه السياسي وتنصُّله الكامل من النزعة القومية التركية، بقيا محل جدل كبير، وربما مصدر حَيْرة حتى للمعجبين به. ووجد المفكرون من أنصار مصطفى كمال أتاتورك في معارضته للنضال من أجل استرداد الأناضول بعد الحرب العالمية الأولى و«تنازله» عن الجنسية التركية في أواخر العشرينيات، سببًا في وَصْمه بـ«شيخ الإسلام المتآمر».(٥٦) وآثر أنصاره دومًا أن يغضوا الطرف عن هذه الحكايات من حياته السياسية التي تسبب لهم شيئًا من الحرج ويركزون على إدانته، القائمة على المبادئ والقيم للتيارات المعادية للدين في المجتمع التركي العثماني بشكل عام، وللمدرسة الكمالية بشكل خاص.

والواقع أن بعض قطاعات الحركة الإسلامية في تركيا اعتنقت ما ورثته عنه من نشاط سياسي، في حين آثر البعض الآخر أن يعتنق تراثه الفكري ويقلل من أهمية آرائه السياسية. وأياً ما كان الأمر، يبقى مصطفى صبري مثالاً رائدًا للعلماء الذين رفضوا الانصياع للتهميش، وانخرطوا في معترك السياسة والحياة العامة، في محاولة للوقوف في وجه عَلْمَنة مجتمعاتهم. صحيح أن نضاله لم يؤت ثمارًا ذات شأن خلال حياته، لكن الإرث الذي خلَّفه أصبح مكونًا مهمًّا في الأصول الفكرية للحركة الإسلامية في تركيا.

---

(55) See, for example, Hayreddin Karaman, "Mustafa Sabri Efendinin Kader İnancı Üzerine Bir Tartışma" Diyanet Gazetesi, no. 103 (15 October 1974), pp. 6–7; Yusuf Kılıç, "Şeyhülislâm Tokat'lı Mustafa Sabri Efendi," Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu, Tokat 1987, pp. 613–630; Ahmet Akbulut, "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869–1954)," İslamî Araştırmaları 6/i (1992), pp. 32–43.

(56) Niyazi Berkes, Th e Development of Secularism in Turkey, New York 1998 [orig. 1964], p. 340

الفصل الرابع

علاقة الاستعمار الإيطالي بالنخبة الإسلامية في ليبيا بين العداء والعَمالة

آنا بالدينيتي

قام العلماء، ومشايخ الصوفية، وغيرهم من الشخصيات الدينية بدور مهم في أثناء الحكم الإيطالي في ليبيا[١]، ليس فقط لأن الدين كان يمنح الشرعية للمقاومة، بل لأنه أصبح عنصرًا أساسيًّا في السياسات الاستعمارية. غير أن العلاقة بين سلطات الاستعمار والنخبة الدينية، خارج ما كانت تسمح به قوانين المستعمر، لم تخضع بعد للدراسة[٢]، فيما عدا «الطريقة السّنوسية». وتهدف ورقة البحث التي بين أيدينا إلى رَدْم هذه الفجوة المعرفية، مع الأخذ في الاعتبار أنها تنصب على منطقة طرابلس بشكل رئيس.

---

(١) في ديسمبر من عام ١٩٣٤ توحدت برقة وطرابلس في مستعمرة واحدة تحت اسم «ليبيا»، وقبل هذا التاريخ كان اسم «ليبيا» يستخدم من باب التسهيل.

(2) For a general overview of Italian colonial policy towards religions, see Cesare Marongiu Buonaiuti, Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882–1941), Varese 1982. The only work relating specifically to Libya is Salvatore Bono, "Islam et Politique Coloniale en Libye," The Maghreb Review 13 (1988), pp. 70–76

ليبيا تحت الدراسة الثقافية الاستعمارية

في السنوات الأولى للحكم الاستعماري، لم تُولِ السلطات الإيطالية اهتمامًا خاصًّا بجمع أية معلومات عن ليبيا من حيث طبيعة الليبيين، وثقافتهم، وعاداتهم الدينية. فضلًا عن أن الاحتلال الإيطالي لم يتسلح بأية معرفة ثقافية مبدئية عن البلاد،[٣] ولم تشرع وزارة الخارجية الإيطالية في جمع بعض المعلومات التاريخية عن ليبيا إلا في سبتمبر من عام ١٩١١م، أي قبل بداية العمليات العسكرية بشهر يتيم.[٤]

منذ البدايات المبكرة لاحتلال طرابلس (١٩١١)، أعلن الايطاليون صراحة ضمانهم لمبدأ الحرية الدينية، وكفَلوا الاحترام الكامل لممارسة الشعائر الدينية. ورغم المعلومات المتواضعة عند الإيطاليين عن الواقع الإسلامي في منطقتي طرابلس وبرقة، فإن الدين كان عاملاً مهمًّا في مفاوضات السلام بين إيطاليا والإمبراطورية العثمانية، التي انتهت بتوقيع معاهدة «لوزان» في أكتوبر عام ١٩١٢م. لكن ما كشفت عنه المعاهدة من غموض وأخطاء حول الخلافة ودور الخليفة قد حدَّ من طبيعة السيادة الإيطالية على المنطقة؛[٥] إذ سمحت المعاهدة للسلطان ليس فقط بأن يدعو له أئمة المساجد في خطب الجمعة بوصفه خليفة للمسلمين، بل سمحت كذلك لشيخ الإسلام في إسطنبول، باسم السلطان، أن يعين كبير القضاة، الذي كانت مهمته حماية المصالح الدينية لأهل البلاد.[٦]

---

(3) See Anna Baldinetti, "Italian Studies on Tripolitania Tribes (1911–1915)," The Maghreb Review 22 (1997), pp. 162–166

(4) On this issue, see the documentation contained in the Archivio Storico del Ministero dell'Africa Italiana (hereinaft er: ASMAI), housed in the Archivio Storico-Diplomatico del Ministero degli Aff ari Esteri, Rome (hereinaft er: ASMAE), Libia 132/1–2.

(5) On the controversies deriving from the Treaty of Lausanne, see David Santillana, "Il Trattato di Losanna," l'Unità, 30 November 1912; Aldobrandino Malvezzi, L'Italia e l'Islam in Libia, Florence-Milan 1913, pp. 185–220; Il Califf ato, Ministero delle Colonie, Rome 1917; Carlo Alfonso Nallino, Appunti sulla natura del "Califf ato" in genere e sul presunto "Califf ato ottomano," Rome 1917

(٦) لكن الواقع يقول إنه لم يحدث أن تعيين كبير القضاة كان من إسطنبول أبدًا؛ لأن ذلك معناه أن يُفرض قاض حنبلي المذهب على كل من يتبع المذهب المالكي!

وهـذه البنـود جعلت وضع الاحتـلال الإيطالي غـير قانوني، ومثلـت اعترافًا بكبير القضاة نائبًا عن السلطان أو هكذا بدا، وكان له الحق في أن يتصرف بصفته حاميًا لأهل البلاد المسلمين من انتهاكات الإيطاليين.(٧)

كان مَرد أخطاء إيطاليا في معاهدة لوزان يعود إلى ضعف معرفتها بالفقه الإسـلامي والوضـع الديني في منطقتـي طرابلـس وبرقـة، وفقا لما ذكـر الباحث الإيطـالي «ديفيد سـانتيلانا»(٨). وظل الأمر على ما هو عليه حتى ديسـمبر ١٩١٤م عندما تشـكلت لجنة لدراسة الشئون الإسـلامية تحت إشراف الاستعمار الإيطالي. وأُوكلت إلى اللجنة، التي كان مـن بـين أعضائهـا علـماء بـارزون في الشريعـة والتاريخ الإسـلامي، مهمـة القيام بدراسات وإبداء الرأي نيابة عن إدارة الاحتلال.(٩) لكنَّ الباحثين الإيطاليين ظلوا على عهدهـم في إلقـاء اللوم عـلى السـلطات الإيطالية بسـبب معلوماتها الثقافيـة المتواضعة والخاطئة عن ليبيا.

والمثـير في الأمر أن الغـزاة الإيطاليين قد انتهجوا موقفًا مختلفًـا تمام الاختلاف عندما تعلق الأمر بالطرق الصوفية. ولم يكن هذا الاهتمام الخاص مبرأ تمامًا من الهوى. فقد اهتم الإيطاليون اهتمامًا كبيرًا بالطرق الصوفية، اعترافًا منهم بما تتمتع به من سـلطة سياسـية، وبافتراض أن دعمها للطرق الصوفية سيسـهل لها التغلغل في المناطق الريفية من البلاد. وقد وجدت هذه الفكرة تعبيرًا صريحًا، وأرى أنها أول دراسة استعمارية مخصَّصة بأكملها عـن الطرق الصوفية في ليبيا. وهذه الدراسـة مطولة، ومطبوعـة، وغير معروف كاتبها، وعنوانها «الطوائف الدينية في إقليم طرابلس»، وكتبت في مارس ١٩١٢م. وكان الهدف من كتابتها هو تعريف مسئولي إدارة المستعمَرة الإيطالية بالهيكل الداخلي للطرق الصوفية، وحصر أسماء المشايخ، وتسليط الضوء على العلاقات فيما بينهم.

ويؤكـد صاحـب الدراسـة أن الطـرق الصوفية كان لها نفوذ سـياسي كبـير في العالم الإسلامي، ويردف مفسرًا أن الفرنسيين قد دأبوا على محاربة بعض هذه الطرق في تونس

(7) Nallino, Appunti sulla natura del "Califf ato," pp. 21–22

(8) Santillana, "Il Trattato di Losanna," p. 36.

(9) On the setting up of the committee, see the relevant fi le in ASMAE, ASMAI Libia 109/1

والمغرب والجزائر، في حين أن البريطانيين قد أفادوا منها في غزو السودان؛ لذلك يرى الكاتب أن الأمر كان سيكون أيسر على الإدارة الإيطالية المستعمِرة في إقامة علاقات مع الليبيين، لو تيسر لها شيء من العلم عن هذه الطرق.[١٠]

واعتمدت معظم المعلومات المتوافرة عن الطرق الصوفية، التي جمعتها هيئات التوثيق التابعة للإدارة الإيطالية، اعتمادًا واضحًا على الدراسات الفرنسية حول الموضوع نفسه. لكن الجدير بالذكر أن الرجوع إلى الأدبيات الفرنسية كان أمرًا شائعًا في الدراسات الاستعمارية الإيطالية عن العالم الإسلامي.

وقد اهتمت السلطات الإيطالية اهتمامًا كبيرًا بالطريقة الصوفية «المدنية» التي كانت تعادي الطريقة السّنوسية. والتي كان من الممكن اعتبارها حليفةً لإيطاليا قبل بداية الاحتلال العسكري. وجمع القنصل الإيطالي في بَرْقة في أبريل من عام ١٩١٠ تقريرًا مفصلاً احتوى على بعض المعلومات المهمة عن انتشار الطريقة «المدنية» في ليبيا، وعن مكان الزاوية الخاصة بها، وعن التنافس داخل الطريقة على قيادتها، وعن علاقاتها بالتُّرْك.[١١]

في بداية العمليات العسكرية لإيطاليا في إقليم طرابلس عام ١٩١١، استسلم الشيخ العجوز الضرير «محمد بن محمد حسن جعفر» شيخ الطريقة «المدنية» في ذلك الوقت،

(10) *Le società religiose della Tripolitania* (Tripoli, March 1912), in ASMAE, ASMAI Libia 109/1–2.

يقع المخطوط فيما يزيد عن خمسين صفحة. وبعد مقدمة عامة عن الإسلام، يشرح المؤلف أصل أهم الطرق الصوفية وتنظيمها في طرابلس وبرقة: «القادرية»، و«السنوسية»، و« السلمية»، و«المدنية»، و «العيساوية» ويحللها. وهناك ملحق عن «العباديين» في «جبل نفوسة» ثم يختم الدراسة ببعض النتائج. النسخة التي وجدتها كانت تخلو من الصفحات الخاصة بالطريقة «المدنية» ونتائج الدراسة. صحيح أن الغلاف لا يحمل اسم المؤلف لكن قد يكون المؤلف هو الكابتن «اليساندرو بافوني»، المفوض العام لـ«مصراته».

For a general overview of the colonial studies on the brotherhoods, see Anna Baldinetti, "Italian Colonial Studies on the Sufi Brotherhoods in Libya," in idem, *Modern and Contemporary Libya: Sources and Historiographies*, Rome 2003, pp. 125–139

(11) Bernabei's report to the Ministry of Foreign Affairs, Benghazi 6 April 1910, in ASMAE, ARG 34.

للسلطات الإيطالية في طرابلس واعتزل الحياة العامة. وبعدها بسنوات قليلة، في عام ١٩١٥، أصدر تعميمًا يهاجم فيه الطريقة السّنوسية وجميع المجاهدين ويدعو العرب فيه إلى التعاون مع الإيطاليين.[١٢] وحاول الإيطاليون - دون جدوى - استخدام كبير زاوية بنغازي لإقناع زعماء إقليم بَرْقَةَ بالاستسلام لإيطاليا. واتهم «الدو براندينو مالفيزي[١٣]، وهو أحد العملاء الذين جندتهم حكومة روما للإعداد لاحتلال ليبيا، السلطات الإيطالية بأنها مسئولة عن فشل الاستفادة من الطريقة «المدنية» قبل وقوع الاحتلال العسكري.[١٤]

«سياسة زعماء القبائل» ودور النخبة الإسلامية في حركة المقاومة في إقليم طرابلس

عقب معاهدة لوزان، كانت السياسات الخاصة بأهل البلاد تخضع بشكل رسمي للقرارات الملكية الصادرة في يناير ١٩١٣ ويناير ١٩١٤، والتي تنظم إدارة الأراضي المحتلة. ومهدت هذه القرارات لما يسمى بـ«سياسة زعماء القبائل»، وهي سياسة تقوم على تعاون زعماء القبائل التقليديين والوجهاء مع السلطات الاستعمارية في مقابل المال أو الجاه، بهدف الإفادة من وَضْعهم وسلطتهم، واستخدامهم همزةَ وصلٍ بين الحكومة الإيطالية وأهل البلاد.

وانطلقت سياسة «زعماء القبائل» دون معرفة حقيقية بالوضع السياسي المحلي أو الوضع الاجتماعي لمختلف الوجهاء، ودون توافر أية فكرة عن فصائل القبائل أو تحالفاتها. وما حدث على أرض الواقع هو أن المسئولين المدنيين والعسكريين أفادوا من

(12) *Da'i al-harab*, the letter was signed by Zafi r al-Madani, as "al-Khalifa al-mas'ul li'l-tariqa al-Madaniyya al-hadiliyya khadim al-fuqara'," in Carlo Alfonso Nallino's private papers (deposited in the Istituto per l'Oriente, Rome), fi le C1/1.

(13) On the role played by Aldobrandino dei Medici Malvezzi (1881–1960) in the preparations for the occupation of Libya, see Anna Baldinetti, Orientalismoe colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia, Rome 1997, esp. pp. 45–47.

(14) On the Madaniyya's contacts with the Italian authorities, see Baldinetti, Orientalismo e colonialismo, pp. 147–149.

سياسة زعماء القبائل دون أي تنسيق فيما بينهم، وهو خطأ ظل واضحًا وظل أيضًا في فترة الحكم الفاشي.[١٥]

وهكذا، وحسب «ألبيرتو أوسيلو»، نرى أنه «في البداية حاولت الحكومة الإيطالية إعادة تشكيل التنظيم الإداري والسياسي العثماني المحلي. لكن بعد وقت قصير، ظهر فشل هذا النظام الهجين وخطورته، مما نتج عنه عدم استقرار كبير في الأوضاع الخاصة بزعماء القبائل».[١٦]

صحيح أن سياسة زعماء القبائل كانت تهدف في بداية سنوات الاحتلال إلى كسب تعاونهم، إلا أن تلك التوقعات مرت غالبًا دون أن يتحقق منها شيء يذكر لغياب التخطيط بشكل عام وعدم وجود تنسيق بين القطاعات المختلفة من إدارة الاحتلال. على سبيل المثال، في عام ١٩١٣م، كان الشيخ «أحمد الرقيبي»[١٧] - الذي تخرج إمامًا وخطيبًا في الأزهر - يود العودة إلى منطقة طرابلس لو ضمنوا له وظيفة في جهاز الإدارة الدينية أو المدنية. وكان وزير المستعمرات يرى أنه من المفيد تشجيع طلاب منطقة طرابلس على ترك الجامع الأزهر، الذي كان ينظر إليه على أنه بؤرة خصبة للدعوة لوحدة العرب والمسلمين، وهو توجه سياسي وثقافي يتعارض تمام التعارض مع المصالح الإيطالية. لكن حاكم منطقة طرابلس رفض طلب توفير وظائف لهؤلاء الطلاب في الجهاز الإداري للاستعمار؛ بحجة عدم وجود وظائف شاغرة، وأن كثيرًا من الوجهاء لم تتم مكافأتهم إلى الآن[١٨].

وقد تغير هيكل النخب المحلية بفعل الاحتلال وما تلاه من ظهور حركة المقاومة، وهو الأمر الذي عزَّز من فرص التعاون بين القوات العثمانية من جانب وأهل البلاد

---

(15) Gianbattista Biasutti, La politica indigena italiana in Libia: Dall'occupazione al termine del governatorato di Italo Balbo (1911–1940), Pavia 2004, pp. 83–95.

(16) Alberto Ausiello, La politica italiana in Libia, Rome 1939, p. 137

(١٧) أسماء الأشخاص والأماكن الواردة بين علامتي تنصيص هي تلك التي لم أتأكد من هجائها باللغة العربية؛ لذلك نسختها كما وردت في الوثائق الإيطالية.

(18) ASMAE, ASMAI Libia 150/19–47, "Sceik Ahmed El Rugeibi di Zavia," The Minister of Colonies to the Governor of Tripoli, Rome 27 April 1913; The Governor of Tripolitania to the Minister of Colonies, 11 June 1913

والنخب من جانب آخر. وزادت النخب التقليدية من نفوذها، بسبب انتقال كثير من الوظائف الإدارية التي كان يتولاها العثمانيون إليهم، ومع ذلك بقيت دائرة نفوذ النخبة أمرًا تقليديًا محصورًا في حدود قَبَلية محلية محددة.

وكما ذكرت «راشيل سايمون» فإن «الحدود داخل القبائل لم تزل كما هي دون تغيير، وكذلك دوائر نفوذ زعماء القبائل. كما لم تظهر طبقة جديدة من زعماء المجتمع القبلي في تلك الفترة، حيث لم تسمح التَّراتُبية الداخلية المترسِّخة بأي انحراف عن الأنماط التقليدية السائدة، وبقيت المناصب القيادية في يد الأسر الحاكمة»[١٩].

وفي الفترة من ١٨٣٥ إلى ١٩١١، ومع إعادة تثبيت السيطرة المركزية للدولة العثمانية في إقليم طرابلس بعد هزيمة الأسرة «القرمانلية»، ظهرت نخب إسلامية جديدة، استمدت نفوذها من مناصبها في الإدارة العثمانية، التي استوعبت أيضًا وجهاء من المناطق الريفية.[٢٠] وهذه النخب الجديدة، التي كان من بينها أيضًا كثير من العلماء، استمدت سلطتها بشكل أساسي من التعليم، وكان منها أبرز قادة المقاومة في السنوات الأولى من الاحتلال الإيطالي.

ويمكن أن نعد حالة «سليمان الباروني» و «فرحات الزاوي»، الذي كان يعرف باسم «فرحات بك»، وهما اثنان من أشهر قادة المقاومة في إقليم طرابلس، شاهدَيْن على مدى تَعقُّد، العَلاقات بين النخب الإسلامية والسلطات الإيطالية؛ لذلك نستعرض هنا مسيرة كل منهما.

ولد سليمان الباروني في نحو عام ١٨٧٠م في «جبل نَفُّوسة» لعائلة «عبادي»، وهي واحدة من أشهر أُسَر البربر التي لها فروع في «ميزاب»، و«جِرْبا» وشمال غرب إقليم طرابلس.[٢١] وتلقَّى تعليمه في أرفع الجامعات الإسلامية قدرًا في شمال أفريقيا، حيث

(19) Rachel Simon, Libya between Ottomanism and Nationalism: The Ottoman Involvement in Libya during the War with Italy (1911–1919), Berlin 1987, p. 195

(20) Lisa Anderson, "Nineteenth Century Reform in Ottoman Libya," International Journal of Middle East Studies 16 (1984), esp. pp. 335–336

(21) On the organization of the Ibadi community, see Enrico Insabato, Gli Abaditi del Gebel Nefusa e la politica islamica in Tripolitania, Rome 1918

درس في جامعة «الزيتونة» في تونس ثم في «الأزهر» بالقاهرة. وبحكم أنه رجل مثقف، أسس جريدة «الأسد الإسلامي» في القاهرة، وبعد ذلك افتتح مطبعة «الأزهار البارونية». وألقي القبض عليه عدة مرات واتهم بالتآمر على السلطان عبد الحميد الثاني لإقامة إمارة مستقلة في جبل نفوسة، التي كان من الممكن أن تعيد الأئمة والأمراء المتمين لأسرة «عبادي» إلى الوجود من جديد. في عام ١٩٠٨، وبعد ثورة الأتراك الشباب، أعيد انتخابه نائبًا في البرلمان العثماني عن منطقة «الجبل الغربي».(٢٢)

وما إن نزلت القوات الإيطالية في طرابلس، حتى بدأ سليمان الباروني في تجنيد المتطوعين لزيادة صفوف المقاومة. وظهر كواحد من قادتها الرئيسيين في مؤتمر «العزيزية» الذي جمع أهم زعماء القبائل والوجهاء في منطقة طرابلس في النصف الثاني من شهر أكتوبر من عام ١٩١٢م. صحيح أن الاجماع لم ينعقد بين جميع الوجهاء الحاضرين، إلا أن سليمان الباروني أقنعهم بمواصلة المقاومة. لكن بسبب الشعور العام بعدم الثقة في الباروني والنشاط السياسي الذي بدأه قائد طرابلس، ذهب عدد كبير من الوجهاء من منطقة «جبل نفوسة» إلى طرابلس وأعلنوا ولاءهم هم وقبائلهم للسلطات الإيطالية.

كان الباروني عازمًا على مواصلة النضال حتى ينال إقليم «عبادي» الحكم الذاتي. ودخل في مفاوضات مع السلطات الإيطالية مطالبًا بالحكم الذاتي لمنطقة جبل نفوسة والسهل الساحلي الغربي، على أن يكون المركز الإداري لها في «مرسى زواجا»*، وهي مركز قديم من مراكز البربر، فإن لم يتيسر ذلك كان من الممكن أن يقنع بوضع «المحمية» على شاكلة وضع مصر بالنسبة للبريطانيين، وهذا أضعف الإيمان، أو الحصول على تنازلات بمنح البربر مميزات خاصة.(٢٣)

---

(22) On al-Baruni's life and political activities, see J. E. Peterson, "Arab Nationalism and the Idealist Politician: The Career of Sulayman al-Baruni," in J. Piscatori and G. S. Harris (eds.), *Law, Personalities and Politics of the Middle East*, Washington, DC, 1987, pp. 124–139; Laura Veccia Vaglieri, "al-Baruni, Sulayman," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 2001 (CD-ROM edition).

*قرية على ساحل البحر المتوسط تقع شمال مدينة صبراته. (المترجم)

(23) ASMAE; ASMAI Libya 150/14, Government of Tripolitania, Military-Political Office, "Notizie su Suleiman al-Baruni" 1916 (typescript, 92 pp.).

لقد أنهت معركة «العصبة» (في ٢٣ مارس ١٩١٣)، التي فرضت الاحتلال الإيطالي على منطقة جبل نفوسة، «حلم البربر في إقامة إمارة لهم»،[٢٤] وهاجر على أثرها إلى تونس سليمان الباروني، وغيره من الوجهاء الذين كانوا يشغلون مناصب مهمة في الإدارة العثمانية في إقليم طرابلس، ومنهم موسى بك «قرادة»[٢٥]، والمشايخ «صوف المحمودي»[٢٦]، و«ساسي خزام»، و«محمد الصغير».

ويبدو أن سليمان الباروني كان أول زعيم من زعماء القبائل يقترح على القبائل العودة إلى إقليم طرابلس، مقابل الحصول على تعهُّد من الإيطاليين بعدم اضطهاد المنفيين بعد رحيلهم عن البلاد.[٢٧]

---

(٢٤) هذا التعبير مأخوذ عن «فرانسيسكو كورو»

«صفحة مهمة من تاريخ ليبيا. سليمان الباروني: الحلم بإمارة للبربر، ومعركة العصبة، ١٩١٣.

Gli Annali dell'Africa Italiana 1/3–4 (1938), pp. 959–969;

يبدو أن «كورو» ينقل بكل ثقة دعاوى الباروني ومفاوضاته مع الحكومة الإيطالية. بعض من أوراق الباروني الشخصية المرتبطة بهذه الأحداث جمعتها ونشرتها ابنته.

See Za'ima bint Sulayman al-Baruni, Safahat khalida min al-jihad li'l-mujahid al-Libi Sulayman al-Baruni, Tripoli 1964, vol. 1.

لكن ما جمعته به مسحة واضحة من السيرة الذاتية، لذلك ليس من الممكن التعويل عليه بشكل كامل.

(٢٥) شغل «موسى بك القرادة»، في ظل الإدارة العثمانية، منصب «المتصرف» (محافظ) الجبل الغربي، ومنصب رئيس البلدية (عمدة) «جيفرين».

(٢٦) ولد «صوف المحمودي» حفيد «الغوما» بطل مقاومة طرابلس للاحتلال العثماني الثاني (١٨٣٥)، عام ١٨٤٧ بالجزائر حيث انتقل للعيش بها جده بعد فشل الثورة ضد العثمانيين. ومن أكتوبر ١٩١١ حتى مارس ١٩١٣ قام بدور نشيط في حركة المقاومة، وشارك في مؤتمر «العزيزية». ثم هاجر إلى تونس وبعدها إلى سورية. وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى عاد إلى طرابلس، لكن في عام ١٩٢٣ غادرها قاصدًا مصر إلى أن توفي عام ١٩٣٠. كما كان شاعرًا.

See al-Tahir Ahmad al-Zawi, Jihad al-abtal fi Tarabulus al-Gharb, Cairo 1950, pp. 168–172; Muhammad Sa'id al-Qashat, Suf al-Mahmudi, s.l. 1969

(٢٧) اهتمت السلطات الإيطالية بحركة من يعيشون بالمنفي، ومن ثم أرسلت في الأشهر الأولى من عام ١٩١٣ بعثة إلى تونس مهمتها إقناع اللاجئين بالعودة إلى ليبيا.

See the report of Count Sforza, charged with the mission, in ASMAE, ASMAI Libia 122/1–8, "Relazione del conte Sforza," 23 November 1913 (typescript, 66 pp.).

وقد حاولت السلطات الإيطالية، من خلال وساطة الوجهاء، خاصة سليمان الباروني، ومن خلال ما وعدتهم به من مناصبَ مرموقة في إدارة البلاد، أن تقنع اللاجئين بالعودة. وبحسب الوثائق الإيطالية، أعطت إيطاليا وعدًا للبربر بحكم ذاتي في مقابل استسلام الباروني وغيره من الوجهاء دون مقاومة. كما طلب منه الإيطاليون أيضًا أن يكتب كتابًا عن «الجبل الغربي». كانت «هَرْولة» الوجهاء وزعماء القبائل نحو سلطة الاحتلال تعود لطمأنة الإيطاليين لهم بالمحافظة على ثرواتهم والامتيازات التي تكفلها لهم مكانتهم الاجتماعية. كما حاول بعضهم الحصول على المزيد من الامتيازات إذا ما قبلوا العودة للبلاد: فقد طلب أحد المشايخ مثلاً أن يُعين في منصب رئيس الإدارة المحلية في مدينته بدلاً من شيخ منافس له، تقديرًا لعودته للبلاد طواعية.

أما «فرحات الزاوي»، الزعيم الآخر المشهور من بين زعماء المقاومة فقد وُلِد في إقليم طرابلس - الذي نعرض لسيرته هنا -، في «الزاوية» عام ١٨٥٦، لأبٍ يعمل بالفِلاحة وأسرة لا تعرف الثراء. وتعلم في المدارس العثمانية في طرابلس، وبعدها ألتحق بالدراسة في جامعة الزيتونة في تونس، ليتلقى من العلم والتدريب ما يؤهله ليصير «عالمًا»، وتخرج هناك بأعلى شهادة في العلوم الدينية عام ١٨٨٥م. ثم غادر البلاد قاصدًا فرنسا لدراسة القانون في إحدى البعثات التعليمية التي أرسلها والي مدينة تونس. وبعد أن قضى خمس سنوات في باريس عاد لإقليم طرابلس، حيث عين قاضيًا؛ ثم شغل منصب «قائم مقام» (أي كبير مسئولي الإدارة المحلية) في مدينة «فَزَّانَ» عام ١٩٠٤. وفي عام ١٩٠٨ كان أحد النواب المنتخَبين في البرلمان العثماني عن إقليم طرابلس.[٢٨]

صحيح أن فرحات بك كان هو وسليمان الباروني من أوائل الوجهاء والزعماء الذين تولوا تنظيم المقاومة، إلا أنه بعد مؤتمر «العزيزية» سلَّم نفسه طوعا للسلطات الإيطالية وحصل على راتب سنوي سخي[٢٩]؛ ربما لأنه كان معتادًا على وضع تونس تحت الحماية

(28) Muhammad b. Muhammad al-Tawir, al-Shaykh Muhammad Farhat al-Zawi ahad qadat al-jihad al-Libi didda al-ghazat al-Italiyyin, 2nd ed., al-Zawiyya 2002, pp.13–23.

(29) Angelo del Boca, *Gli Italiani in Libia: Tripoli bel suol d'amore, 1860–1922*, Rome1988, p. 206.

الفرنسية، وكان يأمل في الحصول على ما بدا له حينئذ من مزايا الفوز بالرعاية الأوروبية من خلال التعاون معها».[٣٠]

ولم يكن «الباروني» و«فرحات بك» يقدمان ولاءهما بالمجان «، إذ كانا يرحبان بالتعاون مع الإيطاليين عندما تقتضي الضرورة ذلك، وعندما يعود الأمر بفائدة عليهما وعلى قبيلتيهما. وما إن تغير الوضع السياسي والعسكري، حتى تحرروا من رَبْقة الإيطاليين»[٣١]. والواقع أن الشكوك قد ثارت عام ١٩١٤ حول كون فرحات بك هو الذي يقف وراء نشر دعاية معادية للإيطاليين في طرابلس؛ لكن في نوفمبر من العام التالي عيَّنوه مستشارًا للحكومة الإيطالية في لجنة اضطلعت بدراسة إجراءات تحسين أملاك الأوقاف[٣٢].

وكان لدخول الإمبراطورية العثمانية الحرب العالمية الأولى وما تلا ذلك من إعلان السلطان الجهاد، دور في إعطاء دفعة جديدة للمقاومة الليبية؛ وحاولت الإمبراطورية العثمانية منذ صيف عام ١٩١٦، رغم عدم تورطها بشكل رسمي، أن تعود لبَسْط

(30) Lisa Anderson, "The Development of Nationalist Sentiment in Libya, 1908–1922," in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. S. Simon (eds.), *The Origins of ArabNationalism*, New York 1991, p. 231. Libyan sources also report that Farhat Bey shifted towards the Italians, but there is complete denial of his having been paid by the colonial authorities. See al-Zawi, *Jihad al-abtal fi Ttarabulus al-Gharb*, pp. 327–29; al-Tawir, *al-Shaykh Muhammad Farhat al-Zawi*, pp. 72–85.

(31) Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism*, p. 219.

(32) See Governo della Tripolitania, Progetto di ordinamento dell'amministrazionedei beni aukaf della Tripolitania, Tripoli n.d.;

كان فرحات بك وأحمد ضياء الدين المنتصر المستشارين الوحيدين للحكومة. أما الأعضاء المحليون الآخرون فجاء تعيينهم بسبب مناصبهم في المؤسسات الدينية والإدارية. وهم: «حسونة باشا القرمنلي» عمدة طرابلس، و«عبد الرحمن البوصيري» قاضي طرابلس، و«عمر بن محمد المسلاطي» مفتي طرابلس، و«نعيم الدين العالم» قاضي «نواحي عربة»، و«حسونة بك جروقي» مسئول الأوقاف العامة، وهي أوقاف أنشئت لغرض العبادة أو لتكون مؤسسات تعليمية أوخيرية، و«محمد سامي بك النجيب» مسئول أوقاف السور، التي أنشئت قبل الاحتلال العثماني الثاني عام ١٨٣٥ لتخدم الأسوار المحيطة بالمدينة.

سيطرتها على الزعامة الدينية في المجتمع الليبي؛ اذ عاد سليمان الباروني في أكتوبر من عام ١٩١٦ إلى منطقة طرابلس مرسلاً من قبل السلطان العثماني ليهدئ من وتيرة الصراعات الدائرة بين الوجهاء وزعماء القبائل[٣٣].

ولم يكن يُشَبْ دور الوجهاء وزعماء القبائل المتهمين بالعمالة لدى سلطات الاحتلال الإيطالية إلا بنزرٍ يسير من اهتمام الباحثين في سياق عملية جمع ليبيا لتاريخها الوطني والنظر فيه بعد الاستقلال[٣٤]. وعادة ما يُصنف موقف الوجهاء وزعماء القبائل في خانتين متقابلتين: المقاومة أو العَمالة. والحقيقة أن الفرضية القائلة بأن التَّرجُّح بين

(33) Simon, *Libya between Ottomanism and Nationalism*, pp. 229–232.

(34) For a general discussion on the writing and public use of history in Libya, see John Davis, "The Social Relations of the Production of History," in E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.), History and Ethnicity, London 1989, pp. 104–120, Lisa Anderson, "Legitimacy, Identity and the Writing of History in Libya," in E. Davis and N. Gavrielides (eds.), Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory and Popular Culture, Miami 1991, pp. 71–91; Michel Le Gall, "Forging the Nation-State: Some Issues in the Historiography of Modern Libya," in M. Le Gall and K. Perkins (eds.), The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography, Austin 1997, esp. pp. 101–102; Ali Ahmed Ahmida, Forgotten Voices: Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya, New York 2005, p. 27. For remarks on Western historiography of the last decades of colonial Libya, see Salvatore Bono, "L'historiographie sur la résistance anticoloniale en Libye (1911–1912)," in Baldinetti (ed.), Modern and Contemporary Libya, pp. 37–48; Salvatore Bono, "Colonialismo italiano in Libia," in V. Pirro (ed.), L'altro Mediterraneo, Terni 1991, pp. 21–37; Nicola Labanca, "Gli Studi Italiani sulcolonialismo italiano in Libia," in N. Labanca and P. Venuta (eds.), Un colonialismo, due sponde del Mediterraneo, Pistoia 2000, pp. 19–32 (reprinted in Th e Journal of Libyan Studies, 2, 2001, pp. 69–79); Nicola Labanca, "Quale Nodo," in Un nodo: Immagini e documenti sulla repressione coloniale italiana in Libia, Manduria-Bari-Roma 2002, pp. 5–22; on Libyan historiography, see Salah al-Din Hasan al-Suri, "Studi libici sull'imperialismo italiano e sul Jihad," in Labanca and Venuta (eds.), Un colonialismo, due sponde del Mediterraneo, pp. 33–37; Pierluigi Venuta, "Libyan Studies on Italian Colonialism: Bibliographical and Historiographical Considerations," Journal of Libyan Studies 2 (2001), pp. 48–60.

الموقفين كان هو السمة التي ميزت علاقة معظم الوجهاء المسلمين مع سلطات الاحتلال الإيطاليـة، تبدو أكثر منطقية؛ فقد كانوا يترجحون على الدوام بين العمالة والعداء. وهنا يمكن لنا أن نضرب مثالاً على تلك «العمالة» بأسرة «المنتصر» التي عرضت خدماتها على إيطاليا حتى قبل وقوع الاحتلال.

وبعد توقيع معاهدة لوزان للسلام قامت أسرة «المنتصر» بدور الوسيط في المفاوضات مع القبائل المسلحة في غرب إقليم طرابلس؛ وبفضل ذلك ارتفعت أسهمها عند حكومة الإقليـم، فعينـوا «أحمد ضيـاء الدين المنتصر» عضـوًا في لجنة «اللوائـح الإدارية والمدنية لمستعمرة ليبيا». وفي يناير ١٩١٣م، وبعد حركة التنقلات بين ضباط المستعمرة، غضبت الحكومـة الإيطاليـة عـلى الأسرة فأبعدتها، لكنها عـادت للتصالح معها مـن جديد عام ١٩١٧.[٣٥] ولم تكـن الدوافع التي دعـت للتغير في هذا الموقف تختلف كثيرًا عن دوافع الوجهـاء الذين أيـدوا المقاومة. ويمكننا أيضًا أن نستشـهد بموقف «محمد سـليمان بك المظفَّر» وهو من الشخصيات الدينية في طرابلس، الذي كان ينظر إليه على أنه «عنصر لا غنـى عنـه في الموقـف الإيطالي»[٣٦]، لذلـك عيَّنوه في ينايـر من عام ١٩١٣ مفتشًـا للغة العربيـة في مـدارس طرابلس، وبقي في هـذا المنصب حتى عـام ١٩٢٥، وإن ظل يقدم نفسه دومًا على أنه المتحدث باسم العرب الرافضين للإدارة الإيطالية.

اللوائح الإدارية والاعتراف الرسمي بدور النخبة الإسلامية

دعا قرار مملكة إيطاليا الذي وضع معاهدة لوزان موضع التنفيذ إلى مبدأ حرية الأديان، وضمِن الاحترام الكامل لشـعائر المسلمين، واحترام الأوقاف، وعدم التدخل بين أهل البلاد والعلماء. كما أنه نص على تعيين لجنة مشـتركة تضم كبار الشـخصيات في المجتمع

(35) ASMAE, ASMAI Libia 150/13–51, "Ahmed Dia Ed-Din Bel El-Muntasser,"8 February 1919, memorandum; ASMAE, ASMAI Libia 150/13–54, "A sua Eccellenza il Ministro delle Colonie pro-memoria sugli avvenimenti politici e militari della Tripolitania: per Ahmed bey Ben Muntasser," 5 March 1919 (printed memorandum, 34 pp.).

(36) ASMAE, ASMAI Libia 150/19–83, Ministry of Colonies, Rome, 23 June 1914, "promemoria riguardante Mohamed Suleiman bey el Muzafer" (memorandum).

الليبي. وكان اختصاص اللجنة هو اقتراح اللوائح الإدارية والمدنية لإقليمي طرابلس وبَرْقَة، على أن تراعي في ذلك دين العباد وتقاليد البلاد[٣٧]. ورغم أن أعضاء اللجنة جاءوا بالتعيين وكانوا يتلقون راتبًا منتظمًا، فإن هذه اللجنة المختلطة لم يكتب لها الانعقاد أبدًا، وهو ما يدل على أن السياسات الخاصة بالنخبة الإسلامية لم تكن واضحة المعالم. وقد طرح إمكان تشكيل لجنة مختلطة للنقاش مرة أخرى عام ١٩١٦م، عندما بدأت عملية كتابة اللوائح الإدارية والسياسية الجديدة لإقليم طرابلس بسبب دخول إيطاليا الحرب العالمية الأولى وما تلا ذلك من إلغاء لمعاهدة لوزان. وقد كانت حكومة إقليم طرابلس من أنصار تشكيل اللجنة، حيث توافق ذلك مع المصالح الإيطالية في تدمير كل الجسور بين المسلمين في إقليمي طرابلس وبرقة وبين الخلافة[٣٨].

صحيح أن اللجنة لم تتشكل قطُّ، لكن سياسة التعاون مع النخب الإسلامية تعززت بقرار مملكة إيطاليا الصادر في أبريل ١٩١٧، والذي نص على تشكيل لجنتين استشاريتين، إحداهما في طرابلس والأخرى في بنغازي؛ في كل لجنة ١٥ عضوًا من الوجهاء وزعماء القبائل، يعيِّنهم وزير المستعمرات بناء على تزكية من حاكم الإقليم. وقد عبرت اللجنتان عن آراء الأعضاء في جميع الموضوعات التي تخص المسلمين مثل الضرائب والشئون التعليمية[٣٩].

في عام ١٩١٨، ونتيجة للوائح الإدارية والمدنية الجديدة، نشر المكتب السياسي والعسكري لإقليم طرابلس قائمة بأسماء الضباط، والعلماء، والوجهاء، في منطقة طرابلس، وكذلك تواريخ ميلادهم، وعناوينهم، ومناصبهم، وخلفيتهم الاجتماعية. وأصدر المكتب لكل عضو من أعضاء القائمة بطاقة تحقيق شخصية ذات لون أزرق للضباط، وأحمر للوجهاء، وأخضر للعلماء. وكان الهدف من هذا الإجراء تفادي الخلط بين الضباط الإيطاليين والمسلمين من أهل البلاد، نظرًا للمعرفة المتواضعة بالأعراف

(37) ASMAE, ASMAI Libya 126/1, Tripolitania Government to Ministry of Colonies, Tripoli, 20 April 1916, Report: "Politica indigena in Libia

(38) Ibid.

(39) Del Boca, *Gli italiani in Libia*, p. 357; Buonaiuti, Politica e religioni nel colonialism italiano, p. 133.

الاجتماعية المحلية. وكان من المفترض أن تسهل البطاقات مسألة دخول المكاتب الحكومية، وجلوس الحاملين لها من الفئات الاجتماعية نفسها إلى جانب بعضهم البعض في أثناء الاحتفالات الدينية[٤٠]. وكان عدد العلماء الحاصلين على بطاقات خضراء تسعًا وعشرين عالمًا، معظمهم من خطباء المساجد الكبرى في طرابلس وأئمتها، لكنها ضمت أيضًا شيخ الطريقة «المدنية» الصوفية وواحدًا من «الزاوية الصعيدية». وبعد ذلك بعامٍ، صدرت قائمة مشابهة لإقليم برقة لكنها لم تكن تضم سوى ثلاثة علماء فقط[٤١].

بلغت سياسة تعاون إيطاليا مع وجهاء المسلمين في ليبيا ذروتها (على الأقل من الناحية النظرية) فيما يسمى بـ«اللوائح» أو «القوانين الأساسية» المعلَنة عام ١٩١٩، التي توقعت مشاركة أهل البلاد في إدارتها من خلال الانتخابات.[٤٢] وخصت تلك القوانين الأساسية المسلمين، مقارنة باليهود، بميزات خاصة؛ فضلاً عن تطبيق الالتزام بتدريس بعض المواد باللغة العربية، وعدم تدريس المبادئ التي تتعارض مع الإسلام، كما لم يسمح باختيار غير المسلمين مستشارين في المحاكم العادية. ولم يشهد إقليم طرابلس تطبيق تلك القوانين على نطاق واسع، ولم يُنتخب البرلمان المنتظر أبدًا؛ لكنها طبقت في إقليم برقة بفضل الترتيبات مع الطريقة السّنوسية (اتفاق «ريجيا» في الخامس والعشرين من أكتوبر عام ١٩٢٠) في سنتي ١٩٢١ و١٩٢٢م.

وجاءت القوانين سالفة الذكر نتيجة للمفاوضات بين السلطات الإيطالية وجمهورية طرابلس، التي أُعلنت في السادسَ عشرَ من نوفمبر عام ١٩١٨ في مصراتة بإقليم طرابلس بناء على مبادرة من بعض المسئولين العثمانيين الذين بقوا هناك بعد توقيع معاهدة لوزان، ونفر قليل من الوجهاء، وكان سليمان الباروني أحد الوجهاء الأربعة المنتخبين لتمثيل الجمهورية؛ أما نواب المناطق المختلفة فقد انتُخبوا في مجلس استشاري ضم العلماء أيضًا[٤٣].

---

(40) ASMAE, ASMAI Libya 126/1, Circular of the Government of Tripolitania to the civil and military authorities, Tripoli, 14 May 1918

(41) ASMAE, ASMAI Libya 148/1–5.

(42) Buonaiuti, Politica e religioni nel colonialismo italiano, pp. 137–149

(٤٣) تألف المجلس الاستشاري من ٢٤ عضوًا، بينهم أربعة علماء

See AlZawi, Jihad al-abtal fi Tarabulus al-Gharb, pp. 224–226

وكانت جمهورية طرابلس، التي هدفت إلى تحقيق شكل من أشكال الحكم المحلي في ظل الإدارة الإيطالية، أول حكومة جمهورية رسمية في البلاد العربية، ومثلت المحاولة الوحيدة لإقامة حكومة عَلْمانية في ليبيا[٤٤]. وفي رأيي أنه لا يمكن اعتبار تلك المحاولة تعبيرًا عن الوطنية الليبية، إذ إنها لم تقم على أي فكرة عن «ليبيا»، أي إنها لم ترسم الطريق نحو الوحدة بين إقليم طرابلس وإقليم برقة، كما أنها لم تكن من بناتِ أفكار الواقع «المحلي»؛ حيث كان المدافع الرئيس عنها المصري «عبد الرحمن عزام باشا» الذي سيصبح فيما بعد أول أمين عام للجامعة العربية. وقد طرح هو والأمير «فؤاد الأول» (الذي سيصبح فيما بعد أول ملك لمصر) فكرة إقامة حكومة جمهورية بهدف أساسي هو تحقيق الوحدة بين القبائل ومواصلة الكفاح ضد الإيطاليين.

ومرة أخرى لم يكن الاقتراح الموافق عليه في نوفمبر ١٩٢٠ فيما يسمى بـ«مؤتمر غريان»، يهدف إلى تحقيق الوحدة بين الإقليمين؛ لأن ذلك المؤتمر، الذي كان الغرض من انعقاده وَضْعَ نهاية للصراعات بين القبائل، جمع زعماء القبائل والوجهاء الأكثر نفوذًا في إقليم طرابلس، وفيه وافقوا على إقامة إمارة في إقليم طرابلس يرأسها السّنوسي الذي اعترف به الإيطاليون أميرًا لبرقة، حسب اتفاقيات «ريجيما». وجاء اقتراح «مؤتمر غريان» نتيجة لإيمان «عزام باشا» القوي بأن السبيل الوحيد لتحقيق الوحدة داخل إقليم طرابلس يكمن في أن يترأسها زعيم مسلم ليس له صِلاتٌ قَبَلِيَة في المنطقة[٤٥]. وقام فرحات بك بدور أساسي في المفاوضات التي تلت «مؤتمر غريان» مع السلطات الإيطالية[٤٦]. لكن هذه المحاولة لإقامة الجمهورية الطرابلسية سرعان ما انهارت، ولا بد أن فشلها يعود إلى حد كبير إلى المعارك بين القبائل في التنافس على الزعامة، الأمر الذي كان له تداعيات سلبية على المقاومة[٤٧].

---

(44) Lisa Anderson, "The Tripoli Republic, 1918–1922," in E. G. S. Joffe and K. S. McLachlan (eds.), Social and Economic Development of Libya, Wisbech 1982, pp. 43–79.

(45) Ralph M. Coury, The Making of an Egyptian Arab Nationalist: The Early Years of Azzam Pasha, 1893–1936, Reading 1998, pp. 143–228.

(46) Al-Zawi, Jihad al-abtal fi Tarabulus al-Gharb, pp. 244–45; al-Tawir, al-Shaykh Muhammad Farhat al-Zawi, pp. 95–105

(47) Fathi Lissir, "Ihtirab al-zaamat al-wataniyya fi Tarabulus al-Gharb fi matla' 'ishrinat al-qarn al-'ishrin," Revue d'Histoire Maghrebine 28/104 (2001), pp. 465–498

السياسة الفاشية الاستعمارية وتأهيل العلماء: المدرسة الإسماعيلية العليا

وضع ظهور الفاشية في إيطاليا في مطلع عشرينيات القرن العشرين نهايةً لسياسات «المرحلة الليبرالية»، ودخلت معها السياسة الاستعمارية الإيطالية أكثر مراحلها قمعًا، والتي بلغت أوجها بعملية» قمع» إقليم برقة. وتم إيقاف ما يسمى بـ«سياسة زعماء القبائل»، ولم تعد السلطات الليبية تعترف منذ عام ١٩٢٣ بزعماء القبائل المحليين أو الوجهاء. ولم يَنَلِ الوظائف البلدية سوى حِفْنةٍ قليلة ممن ثبت ولاؤهم عبر السنين، وكانوا يتلقون رواتبهم كموظفين لا أكثر ولا أقل[٤٨]؛ وطالما لم يعد الوجهاء يقومون بدور همزة الوصل بين أهل البلاد والإدارة الإيطالية المحتلة، فإنهم لم ينشغلوا بشيء سوى تحقيق المآرب الشخصية. على سبيل المثال، حصل «سليمان القرمنلي»، الحاكم الشرفي لطرابلس[٤٩]، على لقب «أمير»، في حين سعى كثير من الوجهاء إلى الحصول على ألقاب أرستقراطية إيطالية، لا من باب النسب بل من باب «الخدمات المقدمة»[٥٠].

عقب الهزيمة النهائية للمقاومة بين عامي ١٩٣٠ و١٩٣١، شرع «إيتالو بالبو»، حاكم ليبيا الجديد منذ يناير ١٩٣٤، في اتباع سياسة «للمصالحة» مع أهل البلاد، تقوم بعض الشيء على محاولة تسويق الحكم الاستعماري الفاشي في ليبيا بين النخب الإسلامية[٥١]. وكان «بالبو» يسعى دومًا إلى الحصول على موافقة العلماء على إقرار الإصلاحات الاجتماعية، مثل تحديد سن الخامسة عشر كحد أدنى لزواج البنات، أو تنظيم الإجازات الدينية[٥٢]. وقد حدث بالفعل في عام ١٩٣١، وبعد تصاعد الاتهامات

(48) Ausiello, La politica italiana in Libia, p. 230

(٤٩) كان لقب «بوديستا» يعني أعلى منصب مدني في المدن الإيطالية في القرون الوسطى. وعاد استخدام اللقب في أثناء الحكم الفاشي في الإشارة لرئيس الإدارة البلدية.

(50) ASMAE, ASMAI Affari politici 1934–1955, 104 /395 the General Government of Libya to the General Direcotrate of Political Affairs, Tripoli 5 September 1938

(51) Italo Balbo, "La politica sociale fascista verso gli arabi della Libia," in Convegno di scienze morali e storiche, 4–11 ottobre 1938. Tema: l'Africa, Rome 1939, vol. 2, pp. 733–749; see also Giorgio Rochat, Italo Balbo, Torino 1986, p. 261.

(52) Oriente moderno 15/11 (November 1935), pp. 562–563.

ضد إيطاليا في الدول العربية الأخرى، أن أعلن علماء إقليم طرابلس موافقتهم على السياسة الإيطالية إزاء المسلمين [٥٣] وإن لم يكن من الواضح ما إذا كان إعلانهم هذا قد جاء كرهًا أو طوعًا.

وفي أثناء الحكم الفاشي، لم تتغير سياسة الحرية الدينية في ليبيا (على الأقل على الورق). والحقيقة أن هذا الموقف الإيجابي تجاه الإسلام كان جزءًا من سياسة أوسع هدفت إلى استمالة النخب الإسلامية ضد الهيمنة الفرنسية والبريطانية بالمنطقة. وقد بذلت الدعاية الفاشية جهدًا كبيرًا لتصوير العرب على أنهم حلفاء لإيطاليا في نضالها للسيطرة على منطقة البحر الأبيض المتوسط. ويفسر لنا هذا التوجه، الذي روج لسياسة استعمارية إيطالية في صالح المسلمين، الاتساع النسبي لسلطة المحاكم الشرعية واختصاصاتها وبعض الاهتمام بالعبادات الإسلامية (مثل التعليم الديني وإنشاء المساجد وإعمارها).

ومن بين سلسة المبادرات التي اتخذتها السلطات الإيطالية للتودد إلى المسلمين إنشاء «المدرسة الإسلامية العليا»(معهد الدراسات الإسلامية) في طرابلس عام ١٩٣٥، بغرض تأهيل مدرسي المرحلة الابتدائية، وإيجاد نخبة يمكن أن تسيّر العمل الإداري والسياسي في البلاد.

وتعود فكرة المعهد إلى الأيام الأولى للاحتلال، حيث وردت فكرة إنشائه بالفعل في الأوامر التعليمية الصادرة عامي ١٩١٤ و١٩١٧. ونص أحد المراسيم الملكية الصادر في يوليو ١٩١٧ على حجز عائدات أوقاف السور [٥٤] لتغطي نفقات صيانة المعهد [٥٥].

---

(53) Ibid., 12/1 (January 1932), pp. 42–43.

وقّع البيان اثنان وعشرون من كبار الشخصيات، من بينهم قاضي ومفتي طرابلس ورئيس المحكمة الشرعية العليا

(54) See also note 32

(٥٥) لم يكن من الممكن الإفادة من عائدات الأوقاف في غرضها الذي أنشئت من أجله، لذلك أوصت اللجنة المكلفة بدراسة إجراءات تحسين أملاك الأوقاف بحجز تلك العائدات من أجل افتتاح جامعة إسلامية.

See Governo della Tripolitania, Progetto di ordinamento dell'amministrazione dei beni aukaf della Tripolitania, pp. 28–31, 57–58, 90–104

وأوقفت الحكومة منذ ١٩٢٤ أوجه الدعم المالي (التي كانت تصرف بانتظام منذ عام ١٩١١) لطلاب إقليم طرابلس الذين يدرسون بالأزهر والزيتونة؛ لأن الجامعتين كان ينظر اليهما على أنهما من مراكز الدعوة لوحدة الأمة الإسلامية. لذلك أصبح افتتاح مؤسسة تعليمية للدراسات الإسلامية أكثر إلحاحًا. وقام المسلمون بدور كبير في إنشاء المعهد وفي عام ١٩٢٥، طلبوا، من خلال «محمد المظفر» مفتش المدارس الحكومية، من الحكومة أن تعيد النظر في الموضوع[٥٦]. لكن المشروع تَعطَّل لسنوات طويلة لأسباب سياسية واقتصادية؛ وفي عام ١٩٢٨ اقترح حاكم إقليم طرابلس فَتْحَ مثل هذه المؤسسة التعليمية في مسجد» مراد أضحى» بمدينة «تاجوراء»، لكن لم تتوافر الاعتمادات المالية اللازمة. ثم أعيد إحياء المشروع في مطلع ثلاثينيات القرن العشرين؛ لأنه بدا من الضروري إعطاء العرب فرصة الحصول على تعليم يناسب ثقافتهم، على أن يتيح لهم في الوقت نفسه اكتشاف وتقدير ما «تتميز به وسائل التعليم والثقافة الأوروبية عما لديهم»[٥٧].

وتكشف السطور التالية عن الوظائف التي كان من المتوقع أن يقوم بها معهد الدراسات الاسلامية وقت افتتاحه، وهذه السطور تقيّم الأمر من منظور فاشي: «هذا هو المعهد الذي ينبغي أن يُعِدَّ مسئولين ليبيين مسلمين على درجة عالية من المهارة، ممن تربوا تحت راية العلم الإيطالي، وتعلموا في ظل العقيدة الإيطالية على أعلى مبادئ الدين نبلاً وأكثرها سلامة، وانتظموا داخل هياكل حزبنا ونظامنا السياسي، في خدمة إيطاليا ومُثُلِها العليا[٥٨]».

---

(56) "Archivio Centrale dello Stato" (Rome), CS MAI Ispettorato scuole 156/1, Angelo Piccioli, Relazione finale sulle istituzioni scolastiche ed educative nell'anno 1925–1926, July 1926. This document was made available to me by Francesca Di Pasquale, whom I would like to thank also for our fruitful exchanges on the IIS, which she is researching for a Ph.D. dissertation on education in colonial Libya.

(57) ASMAE, ASMAI Africa III 36, Report of the schools' director, Del Giudice, to the Ministry, Tripoli, 12 March 1935. For a general discussion of the importance assigned by the Italian colonial authorities to a European-style education, see Federico Cresti, "Per uno studio delle «elites» politiche nella Libia indipendente: la formazione scolastica (1912–1942)," Studi Storici 41/1 (2000), pp. 121–158

(58) Gino Cerbella, *Fascismo e islamismo*, Tripoli 1938, p. 37

وكانت المرحلة الابتدائية في معهد الدراسات الاسلامية، حسبما نص ميثاق المعهد وبرنامجه الدراسي، تتألف من ثلاث سنوات، والمرحلة المتوسطة من أربع سنوات، والمرحلة المتقدمة من ثلاث سنوات، حيث تنقسم المرحلة المتوسطة إلى قسمين في سنتيها الأخيرتين: الأولى لتأهيل مدرسي المرحلة الابتدائية، والثانية لتأهيل المسئولين الليبيين، وكانت المرحلة المتقدمة تمنح المتخرجين لقب «عالم»، وهو ما يعطي صاحبه حق ممارسة العمل في المحاكم الشرعية وفرصة العمل في مناصب القضاة أو أهل الفتيا.

وقد اشتملت الدراسة في تلك المرحلة على المواد التالية: الدراسات الإسلامية، نظرية أصول الفقه، والفقه، والإجراءات القانونية، والتفسير، والحديث، ومصطلح الحديث، وفروع اللغة العربية مثل: البلاغة، وتاريخ الأدب، والمنطق، بما في ذلك آداب البحث، أو فن الجدل [والمناظرة].(٥٩)

ليس هناك من شك في أن معهد الدراسات الإسلامية كان يلبي متطلبات أية سياسة أجنبية، إضافة إلى تلبيته متطلبات السياسة الاستعمارية؛ والحقيقة أن وجود «مركز للدراسات الإسلامية» كان سيعد تجسيدًا ملموسًا للمبادئ العامة التي كانت مصدر إلهام لإيطاليا في سياستها الاستعمارية(٦٠)». وتكشف الخطوات التي اتخذتها السلطات الإيطالية لتطوير المعهد عن الأهمية التي أولاها النظام الفاشي له: حيث نقلت سلطات الاحتلال الإيطالية المعهد بعد ثلاث سنوات من افتتاحه إلى مكان جديد اشتمل على مدرسة داخلية لأولئك الطلاب الذين أتوا من خارج طرابلس. ومن المحتمل أن يكون جميع الطلاب المتخرجين في المعهد قد سجلتهم إيطاليا في منظمة (لوتوريو) للشباب العربي(٦١)».

---

(59) "Ordinamento della Scuola superiore di cultura islamica (al-madrasah al-islamiyya al-ulià) di Tripoli," in Gazzetta ufficiale del regno d'Italia, n. 176, 30 July 1935, a copy is in ASMAE, ASMAI Africa 3/36. On the madrasa, see also the reminiscences of Khalid al-Thabit, "al-Madrasa al-Islamiyya al-ʿuliya," Shahid 4 (1983), pp. 259–269. Al-Thabit was employed as the secretary of the Institute from 1937.

(60) Buonaiuti, Politica e religioni nel colonialismo italiano, p. 269.

(61) Cerbella, Fascismo e islamismo, pp. 36–39

في الفصل الدراسي الأول، كان منصب عميد المعهد يَشغله (بتعيين مباشر من قبل الحاكم العام الإيطالي) «أحمد الفسطاوي» وهو عالم أزهري كان ينتمي إلى البربر في جبل نَفُّوسة. وفي السنوات التي قضاها في القاهرة، اقترب الفسطاوي كثيرًا من دوائر المصريين الوطنيين، وتعاون مع صحيفة «الأسد» التي كان يصدرها الباروني هناك. وعندما عاد إلى إقليم طرابلس أسس عام ١٩١٠ صحيفة أسبوعية بعنوان «المرصد»، تناولت الإمبريالية الأوروبية في شمال أفريقيا بالنقد الشديد، لكنها توقفت عن الصدور عام ١٩١١م عندما احتلت إيطاليا إقليم طرابلس[٦٢]. وكان له دور بارز في مؤتمر «غريان»[٦٣].

في يونيو من عام ١٩٣٦، وعقب وفاة الفسطاوي، حل محله «محمد أبو الأسعد العالم»، وهو أحد الوجهاء المشهورين، وكان مفتيًا لطرابلس، وشغل منصب عميد مدارس الأوقاف لسنوات عدة[٦٤]. ولأن جميع المدرسين باستثناء مدرسي اللغة الإيطالية، كانوا من المسلمين، وللدور السياسي المهم الذي اضطلع به المعهد، حظيت عملية اختيار وتدريب هيئة التدريس العاملة بالمعهد باهتمام كبير. وفي البداية عمِل به بعض العلماء الليبيين ممن نالوا درجاتهم العلمية من الأزهر[٦٥]؛ وفي عام ١٩٣٦ أُرسل الشيخ «طاهر بكير» أحد المدرسين العاملين بالمعهد، إلى المعهد الشرقي بنابلس ليتدرب على وسائل التدريس الأوروبية[٦٦]. وعند افتتاح المعهد انهالت عليه طلبات الالتحاق،

(62) ʿAli Mustafa al-Misrati, Sahafat Libya fi nisf qarn, Beirut 1960, pp. 109–117; alSuyʿa ʿAbd al-ʿAziz Saʿid, Bidayat al-Sahafa al-Libiyya 1866–1922, Tripoli 1989, pp. 143–144, 232–233.

(63) Muhammad Fuʾad Shukri, Milad dawlat Libiya al-haditha, Cairo 1957, vol. 2, p. 525; al-Tahir Ahmad al-Zawi, Iʿlam Libya, 3rd ed., Beirut 2004, pp. 116–117.

(64) ASMAE, ASMAI Libia 150/31 "Scuola superiore islamica," Bulletin for the Arab Press abroad, undated, probably June 1936. Comunicato per la Stampa araba all'estero (s.d., June 1936).

(65) ASMAE, ASMAI Libia 150/31, Ministry of Colonies to Government of Libya, Tripoli, December 1935

(66) ASMAE, ASMAI Africa 3/36, "Le scuole della Libia" (the schools of Libya), typescript, s.d.

لكن لم يسمح بأكثر من ثلاثين طالبًا في كل فصل[٦٧]. إلا أنه بحلول العام الدراسي ١٩٣٩-١٩٤٠ لم يكن عدد الطلاب المسجلين بالمعهد يزيد عن ١٧ طالبًا[٦٨].

وكانت هناك حاجة - لا تزال - للقيام بدراسة تتناول الدور الذي قام به معهد الدراسات الإسلامية بالتفصيل، لكن المؤكد أنه لم يقم بالدور المهم الذي كان تعول عليه السياسة الإيطالية. في عام ١٩٣٦ وصف القنصل الفرنسي في طرابلس المعهد بأنه «أكذوبة»؛ لأن المدرسين يعملون بعشوائية دون أن يتلقوا تأهيلاً كافيًا، ولأن الطلاب المقبولين لم يكن لديهم خلفية معرفية مناسبة[٦٩]. ومن الواضح أن المعهد لم يسهم كثيرًا في نشر الحركة القومية الوطنية ودَفْعها في ليبيا؛ لكن مثل هذا النوع من المؤسسات التعليمية، كما هو الحال في معاهد تأهيل العلماء في الجزائر، أسهم في رفع الوعي الوطني.

خاتمة

شكل الإسلام عنصرًا مهمًّا في السياسة الاستعمارية الإيطالية في ليبيا، وكانت سلطات الاحتلال تولي النخب الإسلامية أهمية خاصة بين أهل البلاد، إلا أن «سياسة زعماء القبائل» التي كانت تقوم أساسًا على الرعاية المفرطة لهم لم تستطع أن تتغلب على الانقسامات الطائفية، والقبلية بين زعماء المناطق المختلفة.

ولم تضع السلطات الاستعمارية الإيطالية سياسة تعليمية واضحة المعالم، تهدف إلى تحديث النخب التقليدية أو تشكيل نخب «ناشئة» حديثة تستطيع تلبية الاحتياجات الادارية والاقتصادية. وكما رأينا فإن معهد الدراسات الإسلامية، وهو المؤسسة المنوط بها إصلاح النخبة المحلية، لم يتأسس إلا في منتصف الثلاثينيات من القرن العشرين، أي في الطور الأخير من الحكم الاستعماري. وحتى في ذلك الوقت، لم يكن أثره في ظهور

(67) Ronald Reinald De Marco, The Italianization of African Natives: Government Native Education in the Italian Colonies, 1890–1937, New York 1943, p. 65.

(68) ASMAE, ASMAI Africa 3/36, "Le scuole della Libia" (the schools of Libya), typescript, undated

(69) "Archives d'Outre-mer" (Aix-en-Provence), FM, AP 1425, French Consul in Tripoli to the General Resident in Rabat, 20 May 1936

نخبة جديدة شيئًا مذكورًا، نظرًا لقلة عدد الطلاب المقبولين كل عام. وفضلاً عن ذلك، لم يكن المعهد يحظى بشعبية كبيرة بين الأوساط المحلية؛ لأنها كانت ترى أن برنامجه التعليمي غاية في «التغريب»، لذلك لم تستطع الإدارة الإيطالية أن تغير أو تؤثر تأثيرًا كبيرًا في بِنْية النخب الإسلامية الليبية كما أنها لم تسهم في ظهور نخب إسلامية جديدة.

الفصل الخامس

التعليم، والسياسة، والصراع من أجل الزعامة الفكرية

الأزهر بين عامي ١٩٢٧ و١٩٤٥*

راينر برونر

عندما شرع المؤرخ المصري «عبد الرحمن الجبرتي» (المتوفى بين عامي ١٨٢٥/ ١٨٢٦) في كتابة مؤلفه الشهير «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» في نهاية القرن الثامنَ عشرَ، كانت الصورة الذاتية الكلاسيكية للعلماء المسلمين لا تزال كما هي. حيث عمل الجبرتي بالحديث النبوي المعروف، [الذي معناه أن] «العلماء هم ورثة الأنبياء»، لذلك صنفَّهم بعد الأنبياء مباشرة، وقبل سائر الحكام والملوك العاديين[1]. وليس من الصعب أن

* خالص شكري لـ«سايمون هوبكنز» و «إيتان كوهلبيرج»؛ لما قدموه من تصويبات و اقتراحات قيمة.

(1) ʿAbd al-Rahman al-Jabarti, ʿAjàib al-athar fi 'l-tarajim wa'l-akhbar, ed. Hasan Muhammad Jawhar et al., Cairo 1958, vol. 1, pp. 34f.; cf. the English translation: ʿAbd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt, ed. by Thomas Philipp, Stuttgart 1994, vol. 1, pp. 10–15; regarding al-Jabarti (1754–1825/26) see Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden 1954ff ., vol. 2, pp. 355–357 (David Ayalon); references to the hadith are given in A. J. Wensinck et al., Concordance et indices de la tradition musulmane, Leiden 1936–69, vol. 4, p. 321.

نتصور الأزهر كان أول ما طرأ على ذهن الجبرتي عندما كتب هذه السطور، بحكم أنه نشأ في أسرة ارتبطت بالفعل لما يقرب من ثلاثة قرون، بهذا المركز من مراكز العلم عند المسلمين، كما أنه هو نفسه ارتبط ارتباطًا وثيقًا بالشيخ «حسن العطار»، الذي أصبح فيما بعد شيخًا للأزهر في عام [٢] ١٨٣٠.

ظلت المكانة التي تمتع بها العلماء بوصفهم النخبة الثقافية للبلاد وهمزة الوصل بين الحكام والرعية كما هي إلى حد كبير لا ينازعهم فيها أحد، وفي أثناء الاحتلال الفرنسي لمصر (١٧٩٨ - ١٨٠١) شكل الأزهر مركز المعارضة للحملة الفرنسية. وكانت المنزلة الأخلاقية العالية للعلماء وتأثيرهم في المجتمع يعودان في المقام الأول إلى حقيقة أن الأزهر بقي دومًا مؤسسة علمية مصرية مستقلة، ولم يحدث أبدًا أن شغل منصب مشيختها عالم تركي عثماني منذ إنشائه في أواخر القرن السابع [٣]. وبلغت سلطة العلماء أوج قمتها في عام ١٨٠٥، عندما ساعدوا «محمد علي» (حكم مصر بين سنتي ١٨٠٥ و١٨٤٨)، على اعتلاء سُدَّة الحكم.

بيد أن الأحداث أثبتت أن هذا «العصر الذهبي» [٤] لم يكن سوى شهر عسل قصير؛ فالحاكم الجديد نفسه قَوَّض القاعدة الاقتصادية للعلماء من خلال إلغائه لنظام «الالتزام» في جمع الضرائب، ومصادَرة أوقاف أهل الخير (الأوقاف مفردها وقف) [٥]. والأنكى

(2) David Ayalon, "The Historian al-Jabarti and His Background," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 23 (1960), pp. 217–249, esp. 243f

(3) Daniel Crecelius, "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-eminent Religious Leader in Egypt," in Colloque International sur l'Histoire du Caire, Gräfenhainichen n.d., p. 111. For a list of al-Azhar rectors see A. Chris Eccel, Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation, Berlin 1984, pp. 136–138.

(4) Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization,"in Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufi s: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500, Berkeley 1972, p. 173.

(5) Ibid., 184. See also Pierre-Jean Luizard: "al-Azhar. Institution sunnite réformée," in Alain Roussillon (ed.), Entre réforme sociale et mouvement national: Identité et modernisation en Egypte (1882–1962), Cairo 1995, pp. 519–548, esp. pp. 523–525; Wolf-Dieter Lemke, Mahmud Šaltut (1893–1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu =

والأمَرُّ من ذلك، أنه شرع في تقويض مكانتهم الاجتماعية من خلال إرساله البعثات للخارج لتحصيل العلم والمهارات التي كانت ضرورية لمواكبة سرعة تغير الظروف. وكان لهذه السياسة التي لم يَحِدْ عنها معظمُ الحكام الذين جاءوا من بعد محمد علي طيلة القرن التاسعَ عشرَ - دورٌ في الإطاحة بالهياكل الاجتماعية السائدة، خاصة ما يتعلق منها بالطبقات التقليدية لعلماء المسلمين.

والحقيقة أن الأزهر كان هو الطرف الأكثر تضررًا مما حدث؛ فقد هبطت مكانة العلماء هبوطًا حادًّا ومؤلمًا في المجالين اللذين كانا في الماضي حكرًا عليهم تقريبًا، وهما القضاء والتعليم. فقد كان لإدخال المحاكم المختلطة عام ١٨٧٦ ثم المحاكم الأهلية بعدها بسبع سنين، وكلاهما يعمل بالقانون الوضعي الفرنسي، وإنشاء مدرسة القضاء الشرعي[٦] عام ١٩٠٧، دور كبير في تقليص فرص خريجي الأزهر في الحصول على وظيفة مناسبة بعد تخرجهم في الجامعة.

والأمر نفسه تكرر مع التعليم؛ إذ أدت طرق التدريس المتخلفة في الأزهر إلى عدم قدرة خريجيه على أن يكونوا جزءًا من نظام التعليم العلماني. وهو ما أدى إلى انشاء كلية «دار العلوم» عام ١٨٧٢، التي كان الهدف منها، تأهيل معلمي المدارس الابتدائية والبكالوريا[٧].

وأثبتت الأيام أن كلا من مؤسستي القضاء والتعليم، وعلينا أن نضيف إليهما الجامعة الأهلية [جامعة القاهرة] التي أنشئت عام ١٩٠٨ [٨]، لم تشكلا تحديًا حقيقيًّا لخريجي الأزهر في سوق العمل فحسب، بل هددتا الجامعة العريقة بأسْرِها بالتهميش على المدى الطويل.

= Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem, Frankfurt/ Main 1980, pp. 20–29

(6) On the brief history of this institution see Bernard Botiveau, "L'Ecole de la magistrature *shar'i* (1907–1930) et la production d'un droit islamique reforme," in Roussillon (ed.), *Entre réforme sociale et mouvement national*, pp. 549–564.

(7) Lois A. Aroian, The Nationalization of Arabic and Islamic Education: Dar al-'Ulum and al-Azhar, Cairo 1983, pp. 12–16.

(8) Donald M. Reid, *Cairo University and the Making of Modern Egypt*, Cambridge1990 , pp. 11–33.

وفي مصر، كما هو الحال في أماكن أخرى من الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسعَ عشرَ، تمحور الجدل الدائر أساسًا حول موضوعين متكررين هما: الحاجة لإصلاح المؤسسات الموجودة من جانب، وظهور وسائل إعلام جديدة تؤثر في العامة، مثل الصحافة والعناصر الجديدة الفاعلة في المجتمع من جانب آخر. وبمرور الأيام نجحت تلك العناصر في أن تتحدى ما تدعيه النخبة التقليدية بأنها المتحدث باسم الشعب، سواء في المسائل التي تهم الأمة الإسلامية أم فيما يتعلق ببلد اصطبغ بالعَلْمانية. وبالرغم من السمعة العالية التي كان الأزهر ما زال يتمتع بها عند المصريين، وبالرغم من أن التناقض بين النخب «التقليدية» والنخب «الحديثة» لم يكن دائما بالحِدَّة التي كان يتصورها بعضهم[٩]، فإنه لم يكن بمقدور الأزهر أن ينأى بنفسه عن هذه التطورات. ولقد كان كثير من القادة المفكرين الجدد نتاج المؤسسات التعليمية الجديدة (سنرى كيف أن «حسن البنا»، مؤسس الإخوان المسلمين، هو و «سيد قطب» من خريجي «دار العلوم»)، دون أن يكون لديهم بالضرورة توجه للتخلي عن نظرة إسلامية قاطعة للحياة. ولم يكن أمر الإصلاح الإسلامي ليترك كليةً للعلماء[١٠]، وهو أمر [كان] يقلُّ يومًا بعد يوم. وكانت النتيجة المنطقية هي تعدد روافد السلطة الدينية، التي يتسع الاعتراف بها وتدَّعي لنفسها ذلك، وهي نتيجة تركت بصمتها المتميزة على كل ما دار حول الإصلاح الإسلامي والمساهمين فيه حتى يومنا هذا.

لذلك ليس في الأمر مفاجأة أن يكون تاريخ الأزهر في المائة وخمسين عامًا الماضية هو نفسه تاريخ المحاولات المتعددة، التي [كانت] تأتي أساسًا من خارجه، ونادرًا ما

(9) Malika Zeghal, "Les reformes de l'universite d'al-Azhar en Egypte: une entreprise de secularisation?" in Pierre-Jean Luizard (ed.), Le choc colonial et l'Islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam, Paris 2006, pp. 538f. See also Crecelius: "The Emergence of the Shaykh al-Azhar," passim.

(10) On the rise of modern intellectuals in the Arab world see Jakob Skovgaard- Petersen, "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashid Rida's *Muhawarat al-muslih wa'l-muqallid* (1906)," *Islam and Christian-Muslim Relations* 12 2001), pp.93–104, esp. pp. 94f.

[كانت] تأتي من داخله، لإصلاح واحدة من أعرق الجامعات في العالم، وفق ما تقتضيه متطلبات العصور الحديثة[١١].

وتعود أولى الخطوات في هذا الاتجاه إلى أوائل الستينيات من القرن التاسعَ عشر؛ لكن مر قرن تقريبًا قبل أن يفقد الأزهر في آخر الأمر شخصيته التي كان عليها منذ القرون الوسطي، في عملية الإصلاح الجذرية عام ١٩٦١، التي حولته إلى مؤسسة علمية مؤممة، الهدفُ من وجودها هو إضفاء الشرعية على الدولة القومية. وشاع بين الباحثين القول بأن عملية الإصلاح الأخيرة تحديدًا (وتولي عبد الناصر الحكم عام ١٩٥٢ بصفة عامة) هي التي قامت أخيرًا بتسييس الأزهر و«الإسهام في تمهيد الطريق لانغماس العلماء المتزايد في السياسة المصرية في ثمانينيات القرن العشرين[١٢]». وسأحاول

(11) For the history of al-Azhar in the twentieth century see Luizard, "al-Azhar: Institutionsunnite reformee"; Eccel, Egypt, Islam and Social Change; Malika Zeghal, Gardiens de l'Islam: Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Egypte contemporaine, Paris 1996; Francine Costet-Tardieu, Un réformiste à l'université al-Azhar: OEuvre et pensée de Mustafâ al- Marâghi (1881–1945), Cairo and Paris 2005; Meir Hatina, "Historical Legacy and the Challenge of Modernity in the Middle East: The Case of al-Azhar in Egypt," Muslim World 93 (2003), pp. 51–68. Above all, Lemke's book on Mahmud Shaltut (see above, note 5) has to be mentioned again. This work has been almost completely ignored in French and Anglo-American research: neither Eccel nor Zeghal list it in their respective bibliographies, Costet-Tardieu has it in her bibliography but hardly ever refers to it in the notes; Luizard even goes so far as to state: "L'histoire de la reforme d'al-Azhar reste a faire. (. . .) aucun (chercheur) ne prend la reforme d'al-Azhar comme objet d'etudeprivilegie." Luizard, "al-Azhar: Institution sunnite reformee," p. 519. The positive exception to this rule is Jakob Skovgaard-Petersen: Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar al-Ifta, Leiden 1997

(12) Muhammad Qasim Zaman, The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change, Princeton 2002, p 145; cf. Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," International Journal of Middle East Studies 31 (1999), pp. 371–399; Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," International Journal of =

في الصفحات التالية، دون الخوض في المغْزَى من عملية الإصلاح التي حدثت عام ١٩٦١، توسيعَ منظور البحث بعض الشيء لكي يغطي النصف الأول من القرن العشرين.

في خلال تلك الفترة، وبشكل أكثر دقة في العقدين اللذين يغطيان الفترة التي تولى فيها مشيخة الأزهر «محمد مصطفى المراغي»(١٩٢٨- ١٩٢٩ و١٩٣٥-١٩٤٥)، و«محمد الأحمدي الظواهري» (١٩٢٩-١٩٣٥) أصبح الأزهر للمرة الأولى متورطًا لا في الصراع على السلطة السياسية فحسب، بل في عملية تسييس الجامعة؛ تلك العملية التي كان لها آثارها البعيدة. كما كانت تلك الفترة نفسها هي التي رأينا فيها لأول مرة تحديًا حقيقيًّا لما درج عليه العلماء من ادعاء الزعامة الفكرية، هذا التحدي الذي جاء من عضو خرج من بين المفكرين الإسلاميين السلفيين.

محاولات مبكرة للإصلاح وقضية التأثير السياسي

ركزت مختلف قوانين إصلاح الأزهر المقترحة بين عام ١٨٧٢ ونهاية الحرب العالمية الأولى ١٩١٨ بشكل أساسي على المسارات الدراسية، ومعايير التخرج النهائي ومتطلبات التخرج بدرجة عالم[١٣].

= Middle East Studies 32 (2000), pp. 3–22; Steven Barraclough, "al-Azhar: Between the Government and the Islamists," Middle East Journal 52 (1998), pp. 236–249

(13) This period is treated in detail by Indira Falk Gesink, "Beyond Modernisms: Opposition and Negotiation in the Azhar Reform Debate in Egypt, 1870–1911," Ph.D. dissertation, Washington University, St. Louis, 2000; see also ʿAbd al-Mutaʿal al-Saʿidi, Tarikh al-islah fi 'l-Azhar wa-safahat min al-jihad fi 'l-islah: dirasa li-harakat al-islah wa-qawaniniha wa-rijaliha, Cairo 1943–58, vol. 1, pp. 25–82; Bayard Dodge, al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning, Washington, DC, 1961, pp. 132–144; a useful, albeit somewhat faulty, chronology of major events between 1868 and 1992 is given by Luizard, "al-Azhar: Institution sunnite réformée," pp. 541–547. A French translation of all relevant laws, decrees and regulations between 1911 and 1927 is provided by Achille Sékaly, "L'Université d'El-Azhar et ses transformations," Revue des Etudes Islamiques 1 (1927), pp. 95–116, 465–529; 2 (1928), pp. 47–165, 255–337, 401–472

على الجانب الآخر من هذه القضايا، كانت مناقشة الحاجة لاستحداث موادَّ دراسية جديدة أمرًا مسكوتًا عنه إلى درجة كبيرة، وغالبًا ما كان يقابَل باعتراض من جانب العلماء. وظل الجدل حول هذا الموضوع واحدًا من نقاط الاختلاف في أثناء جميع المحاولات التالية لإصلاح الأزهر، وقبل عملية إعادة هيكلته عام ١٩٦١، بقيت معظم القرارات حول هذا الموضوع حبرًا على ورق تقريبًا. ويمكن اعتبار القانون الأول لإصلاح الأزهر في فبراير من عام ١٨٧٢، الذي لم يكن سوى لائحة تنظيم اختبارات، هو محاولة للدفاع عن العلم التقليدي، حيث قُصِر عدد المواد المرتبطة بالتخرج النهائي في الجامعة، على الكتب الكلاسيكية للتخصصات الإسلامية الأساسية ومن ثم عُدَّت دراسة المواد الجديدة (مثل العلوم الطبيعية، والجغرافيا، والتاريخ) مجرد مضيعة للوقت[١٤].

ومن الأمور المرتبطة ارتباطًا وثيقًا باستحداث مواد جديدة في المناهج الدراسية، مراجَعُة وسائل التدريس التي عفَّى عليها الزمن منذ القرون الوسطى في فروع الدراسة التقليدية، وهو ما كان يعني بدايةً الاستغناء عن الشروح المتراكمة، وشروح الشروح، وحواشي الشروح، مما يجعل التعامل المباشر مع المصادر الدينية أمرًا مستحيلاً. كان «محمد عبده»، عضو مجلس إدارة الأزهر، ذلك المجلس الذي تأسس عام ١٨٩٥، وإن لم يتول مشيخة الأزهر أبدًا، هو العامل المحرك وراء عملية الإصلاح؛ إذ سعى لتطبيق أفكاره عن الإصلاح الإسلامي للأزهر[١٥]. لكن عملية التغيير هذه بدت غاية في البطء، وتكررت الشكوى من استمرار الرجوع إلى «الكتب القديمة»، وربما ظلت أصداء تلك الشكوى تتردد بعد ذلك لعدة عقود من الزمن[١٦].

(14) Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 38f.; concerning the ʿulum haditha see ibid., p. 32.

(15) Dodge, al-Azhar, pp. 129–132; Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 30–33; Gesink, Beyond Modernisms, pp. 382ff .; Charles C. Adams, Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ʿAbduh, London 1933, pp 70–78; Muhammad Rashid Rida, Tàrikh al-ustadh al-ʾimam al-shaykh Muhammad ʿAbduh, Cairo 2003, vol. 1, pp. 425–567; A. A. Ateek, al-Azhar: Th e Mosque and the University, London n.d. [1950], pp. 11–20 (I am indebted to Th omas Jansen, Cambridge, for a copy of this publication).

(16) Al-Saʿidi, Tàrikh al-islah, vol. 1, p. 126

وصدق من قال: «إن الإصلاح الإسلامي كان غالبًا استجابةً لضغوط اقتصادية واجتماعية أكثر من كونه التزامًا أيديولوجيًّا بالتغيير[١٧]». ولم يكن الأزهر استثناء من هذه القاعدة، اذ لم تكن الرغبة في الإصلاح موضع إجماع بين العلماء والطلاب، بل إن كثير من مشايخ الأزهر، حتى عشرينيات القرن العشرين، اتصفوا بالرجعية والإصرار على اعتراض جميع الجهود التي تدفع نحو النهوض بالأزهر. ولم تتخذ أية خطوة في أثناء تلك الفترة لتنفيذ إدخال موادَّ جديدة أو طرق تدريس حديثة أو تشجيع ذلك[١٨].

وفي الوقت نفسه، كان التركيز على أشدَّه على أهمية الأزهر وشيخه؛ اذ جاء في تعريف شيخ الأزهر في المادة رقم ٤ من قانون الإصلاح رقم ١٠ أنه «شيخ مشايخ حراس الدين»، الذي اتسعت سلطته في الإشراف على السلوك الشخصي للعلماء بشكل واضح لتشمل طلبة العلم غير المصريين أيضًا[١٩]. ولا يبدو أن الأسئلة الملحَّة التي طرحها دعاة الإصلاح المسلمون من مختلف الأطياف قد هزت ثقة طلبة العلم في أنفسهم. من ناحية أخرى، بقيت الاعتبارات ذات الطبيعة السياسية كما هي إلى حد كبير دون أن تقترب منها الإجراءات المبكرة للإصلاح؛ اذ لم يجرؤ أحد على الحديث عن حق الحكام الذي لا ينازعهم فيه أحد في اختيار القيادات الدينية أو تعيينهم على وجه العموم، وشيخ الأزهر على وجه الخصوص، وصرحت المادة رقم ٢٢ من القانون الصادر عام ١٩١١، أن «اختيار شيخ الأزهر وتعيينه من صلاحياتنا نحن»(الخديوي)[٢٠]. وقبل هذا التاريخ، كان هذا الحق للحاكم يمثل قاعدة استقر

(17) This is the sober assessment of Crecelius, "Nonideological Responses," p. 191.

(18) Dodge, *al-Azhar*, p. 139 (on Salim al-Bishri and ʿAbd al-Rahman al-Shirbini); al-Saʿidi, *Tàrikh al-islah*, vol. 1, p. 112 (on Muhammad Abu al-Fadl al-Jizawi); Lemke,*Mahmud Šaltut*, pp. 48–50.

(19) Sekaly, "L'Universite d'El-Azhar" 1 (1927), p. 473. On this law see also Dodge, *al-Azhar*, pp. 140–42; Daniel Crecelius, "The Ulama and the State in Modern Egypt,"Ph.D. dissertation, Princeton 1967, pp. 229–235.

(20) Sekaly, "L'Universite d'El-Azhar" 1 (1927), p. 479.

عليها العرف فقط، لكنها غير منصوص عليها، وإن أقر بذلك الجميع. كما أن القنصل العام البريطاني، بعد احتلال البلاد عام ١٨٨٢م، احترم ذلك العرف، وأحجم عن التدخل المباشر في هذا الأمر[٢١].

بعد الحرب العالمية الأولى، طرأ على الموقف تغير كامل[٢٢]، حيث حصلت مصر على استقلالها الرسمي عام ١٩٢٢، وشهدت في العام التالي لذلك صياغة دستورها. بعد الانتخابات الأولى في يناير من عام ١٩٢٤، اعتلى مسرح الأحداث لاعبون سياسيون جدد، وأصبح من الواضح أن الحكومة تريد أيضًا أن يكون لها رأي في إجراءات اختيار أعلى سلطة دينية في البلاد. وقد وضع دستور ١٩٢٣ شرطًا مبدئيًّا، وترك القرار النهائي لقانون لاحق[٢٣]، مما نتج عنه صراع مستمر لم تعرفه البلاد من قبل بين الملك والبرلمان. ولم يكن بمقدور الأزهر وكبار العلماء فيه أن يقفوا متفرجين بالطبع، بحكم أنهم كانوا بهذا في قلب اختبار من اختبارات القوة. وانحازت الجامعة لصف الملك، خشية الانزلاق إلى مستنقع البرلمان[٢٤]. حتى عندما تشكلت لجنة إصلاح في عام ١٩٢٥ لمناقشة إلغاء مدرسة القضاء وضم «دار العلوم» للأزهر، وهو أمر كان سيعضد مكانة الأزهر، أبدى بعض كبار العلماء معارضة مستميتة، من أمثال «محمد الأحمدي الظواهري»، الذي سنعرض لسيرته بعد قليل بوصفه شيخًا للأزهر، والذي رفض الفكرة رفضًا قاطعًا، بحجة أن ذلك قد يجعل الأزهر خاضعًا لسلطة وزارة الثقافة، (وبالتالي

(21) Fakhr al-Din al-Ahmadi al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar: min mudhakkirat Shaykh al-Islam al-Zawahiri, Cairo 1364/1945, pp. 17–29.

(22) P. J. Vatikiotis, Th e History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak, London 1985, pp. 247–284

(23) Lemke, Mahmud Šaltut, p. 53

(24) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 32ff .; Francine Costet-Tardieu, "Un projet de réforme pour l'Université d'al-Azhar en 1928: le Mémorandum du shaykh al-Marâghî," Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 95–98 (2002), pp. 169–187, esp. p. 171; Dodge, al-Azhar, pp. 146–148. See also Sa'id Isma'il 'Ali, Dawr al-Azhar fi 'lsiyasa al-Misriyya, Cairo 1986, pp. 292–299.

يخرج عن سلطة الملك). كان الظواهري يرى في مثل هذا الأمر خسارة لاستقلال الجامعة لا يمكن القبول بها، بل ذهب إلى اعتبار ذلك جزءًا من خطة سرية لإزالة الأزهر من الوجود.[٢٥] وتمكن من إبطال اللجنة من خلال كتابة خطاب حول الموضوع للملك، ثم تباهى بعدها بأن ما فعله حافظ على استقلال الجامعة. وكما سنرى فإنه لم يكن هذا الرأي محل اتفاق بين الجميع، خاصة أن الاستقلال عن البرلمان والحكومة بدا أنه يعني زيادة الاعتماد على القصر.

في خضم الصراع بين الملكِ والحكومة على من له حق تعيين شيخ الأزهر، بدا أنهم قد توصلوا إلى حل توفيقي بعد مرات عدة، رفض فيها البرلمان مرشحين من قبل الملكِ لمناصبَ مختلفة في المؤسسة الدينية[٢٦]. نص القانون رقم ١٥ (الصادر في ٣١ مايو عام ١٩٢٧)، على أنه من الآن فصاعدًا يُعيَّن شيخ الأزهر بقرار من الملك بناء على ترشيح من رئيس الوزراء[٢٧]. لكن هذا الإجراء الذي كان من المفترض أن يهدئ الأمور كان له نتائج عكسية تمامًا، وصار أكثر نقاط الاختلاف في سياسة الأزهر للسنوات الخمس والعشرين التالية.[٢٨]

---

(25) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 218–220; ʿAli ʿAbd al-ʿAzim, Mashyakhat al-Azhar mundhu inshàiha hatta al-an, Cairo 1399/1979, vol. 2, pp. 59f.; see also Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 58f., and Eccel, Egypt, Islam and Social Change, pp. 272–275. Th e other members of the committee were Ismaʿil Sidqi, Ahmad Lutfi as-Sayyid, ʿAbd al-ʿAziz Jawish and Muhammad Mustafa al-Maraghi

(26) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 32ff

(27) The official French translation of the law is cited in Sékaly, "L'Université d'ElAzhar" 2 (1928), pp. 97f., and Sylvia Haim, "State and University in Egypt," in C. D. Harris and M. Horkheimer (eds.), Universität und moderne Gesellschaft , Frankfurt 1959, p. 111; the Arabic version is given by al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 38f. See also Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 60f.; Zeghal, Gardiens de l'Islam, pp. 79–81. The key sentence of the law reads, "Le Recteur de l'Université d'El-Azhar sera nommé par rescrit royal sur la proposition du Président du Conseil des ministres."

(28) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 60ff . See also Haim, "State and University in Egypt," p. 99

الفترة الأولى للمراغي في مشيخة الأزهر [١٩٢٨ - ١٩٢٩]

لم تنتظر مزالق القانون الجديد كثيرًا، فقد ظهرت فورًا عندما توفي شيخ الأزهر «أبو الفضل الجيزاوي» في الرابع عشر من يوليو من عام ١٩٢٧ واشتعل الصراع على من يخلفه[٢٩]. وفي الوقت الذي كان «محمد الأحمدي الظواهري» أول من وقع عليه اختيار الملك، رشح رئيس الوزراء مصطفى النحاس باشا «محمد مصطفى المراغي» للمنصب[٣٠]. وكان كلا الرجلين قد تخرج في الأزهر منذ خمس وعشرين عامًا[٣١]، وانشغلا أيضًا بشئون الأزهر في السنوات الأخيرة، بصفتهما عضوين في لجنة الإصلاح سالفة الذكر التي تشكلت عام ١٩٢٥. إلا أن أيا منهما لم يكن يشغل منصبًا في الأزهر في ذلك الوقت؛ إذ كان المراغي رئيسًا للمحكمة الشرعية العليا، وكان الظواهري عميدًا للمعهد الديني في أسيوط.

واستمر هذا الشد والجذب عشرة شهور قبل أن ينحني الملك في نهاية الأمر ويعين المراغي في الثاني والعشرين من مايو عام ١٩٢٨ [٣٢]. ويمكن أن ننظر إلى هذه الخطوة، التي انتهت بنصر مبدئي للحكومة على الملك، على أنها المرة الأولى التي تكون فيها

---

(29) ʿAli ʿAbd al-ʿAzim, Mashyakhat al-Azhar, vol. 2, pp. 1–8. كان الجيزاوي شيخًا للأزهر منذ أكتوبر ١٩١٧

(30) Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 55ff. On al-Maraghi (1881–1945) see the new biography by Costet-Tardieu, Un réformiste, passim; ʿAbd al-ʿAzim, Mashyakhat al-Azhar, vol. 2, pp. 9–43, and the bibliography given in Lemke, Mahmud Šaltut, p. 57 note 4. On al-Zawahiri (1878–1944) see ʿAbd al-ʿAzim, Mashyakhat al-Azhar, vol. 2, pp. 45–75; Lemke, Mahmud Šaltut, p. 56 note 3, and above all al-Zawahiri's own memoirs (a rather chaotically organized collection of reminiscences compiled by his son Fakhr al-Din) al-Siyasa wa'l-Azhar, passim

(٣١) أنهى الظواهري دراسته عام ١٩٠٢، في حين أنهاها المراغي في عام ١٩٠٤

(32) Cf. ʿAbd al-ʿAzim, *Mashyakhat al-Azhar*, vol. 2, pp. 60–62.
على عهدة الظواهري (*al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 42f)، كانت قائمة المرشحين الآخرين للمنصب تضم «عبد الرحمن قراعة»، و«محمد حسنين مخلوف»، و«محمد بخيت»، و«أحمد هارون»، و«عبد المجيد سليم».

الاعتبارات السياسية صاحبة الكلمة الأخيرة فيمن يَشْغَل هذا المنصب، خاصة أن المراغي كان مرشحًا سياسيًّا متعاطفًا مع حزب الأحرار الدستوريين، شريك النحاس في ائتلاف الحكومة. زد على ذلك أنه كان يتمتع بدرجة حذرة من رضا إدارة الاحتلال البريطاني، التي تعود صِلاتُه بها إلى أيام فترة خدمته ككبير للقضاة في السودان (من عام ١٩٠٨ إلى عام ١٩١٩)[٣٣].

وعلى الجانب الآخر، وجد الملك في الظواهري حليفًا مخلصًا، في محاولة منه لمعادلة المرشح المفضل عند الحكومة والإنجليز. ورغم أن العلاقة الطويلة بين الملك والظواهري لم تكن تخلو من الاحتكاك بين الحين والآخر[٣٤]، فإن الظواهري كان دومًا مدافعًا صلبًا عن حق الملك في تعيين شيخ الأزهر دون أن ينازعه أحد في ذلك[٣٥]. في مقابل ألاعيب السياسة هذه، لا يبدو أن مسألة إصلاح الأزهر كان لها حضور بارز في أي من مداولات الأحزاب.

وعقّدت ظروف تعيين المراغي شيخًا للأزهر الموقف بالنسبة له منذ الأيام الأولى لتوليه المنصب. فقد أوضح منافسه، الشيخ الظواهري، رأيه في هذا القرار. ووجه إليه في مذكراته سهام النقد، دون أن يذكره بالاسم، قائلاً: إنه شخص نسي كل شيء عن الأزهر منذ تخرجه قبل خمس وعشرين عامًا، حيث شغلته السياسة عن العلم، حتى إنه لا يرتاد المساجد إلا في المناسبات الرسمية[٣٦]. وكان مما أثار حفيظة الظواهري، على

(33) Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 27–38; Elie Kedourie, "Egypt and the Caliphate,1915–52," in idem, The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies, London 1970 (repr. Chicago 2004), pp. 178ff. See also below, notes 88 and 123

(34) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 184–206.

في عام ١٩٢٣ نُقل الظواهري، بناء على أمر من الملك فؤاد، من المعهد الديني العريق في طنطا (حيث كان والده يدرس)، إلى المعهد الديني البعيد في أسيوط، رغمًا عن إرادته كما يبدو، وبعد أن اعترض الظواهري على مسار عملية إصلاح المناهج.

See also ʿAbd al-ʿAzim, *Mashyakhat al-Azhar*, vol. 2, p. 58; Muhammad ʿAbd al-Munʿim al-Khafaji, *al-Azhar fi alf ʿam*, Beirut 1408/1988, vol. 1, p. 259.

(35) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 27f., pp. 32ff

(36) Ibid., pp. 46f. Ibid., p. 264 تمت ترضية الظواهري نفسه بإعادته إلى المعهد الديني بطنطا.

وجه التحديد، علاقة المراغي بالإنجليز، فلمزه قائلاً: إن المندوب السامي البريطاني، «جورج لويد»، هو في حقيقة الأمر من رشحه للمنصب[٣٧]. ولم يكن الظواهري يقف وحده في معارضته لشيخ الأزهر الجديد. فقد اقتصر تأييد المراغي داخل الأزهر على حفنة قليلة من شباب العلماء، إلا أن مجيئه من خارج الأزهر كان إشارة إيجابية في نظر عدد قليل من الأنصار من أصحاب الفكر الإصلاحي[٣٨].

ورغم هذه الظروف غير المواتية للشيخ المراغي، فلم تكد تمر على تولّيه المنصب غيرُ شهور قليلة حتى خرج باقتراح مثير لإجراء إصلاح شامل للأزهر. وجمعت المذكرة التي تقدَّم بها بين اعتبارات عامة تتعلق بمهمة العلماء في العصور الحديثة مع دعوة لتجديد العلم الديني من جانب، وبين اقتراحات لها علاقة بإصلاح برامج الدراسة بالأزهر من جانب آخر[٣٩]. وذهب المراغي إلى أن العلماء انفصلوا عن المجتمع بعد

(37) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 59, 264. For details see ibid., pp. 50–59.

تولى «جورج لويد» منصب المندوب السامي من ١٩٢٥ حتى ١٩٢٩.

See C. W. R. Long, British Pro-Consuls in Egypt, 1914–1929: The Challenge of Nationalism, London 2005, pp. 137–169, and his memoirs Egypt since Cromer, vols.2–1 , London 1933/34,

صحيح أن جورج لويد لم يذكر في مذكراته شيئًا عن تعيين المراغي لكنه، قال: إن استعادة المنظومة التعليمية في مصر عمومًا والأزهر خصوصًا لن تتم إلا بنهضة حقيقية.

Ibid., vol. 1, pp. 156–158.

(38) Al-Sa'idi, Tårikh al-islah, vol. 1, p. 112; al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, p. 65, speaks of six scholars who approached him and became his allies. On al-Maraghi's first tenure see Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 58–65; Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 64–68; Crecelius, The Ulama and the State, pp. 309–311.

(39) Al-Maraghi's memorandum, a key text for the modern history of al-Azhar, was published initially in *al-Manar* 29/5 (Sep. 1928), pp. 325–335; it was reprinted in Abu al-Wafâ al-Maraghi (ed.), *al-Shaykh al-Maraghi bi-aqlam al-kuttab*, Cairo 1957, pp.40–26 ; it is discussed in detail by Lemke, *Mahmud Šaltut*, pp. 65–75, and Costet-Tardieu, *Un réformiste*, pp. 69–73. A complete French translation is provided by Costet-Tardieu, "Un projet de reforme," pp. 175–186; a defective) English version appeared as early as 1929: "A Defense of Reforms in Al Azhar," *The Muslem World* 19 (1929), pp.195–183 . See also =

ركونهم إلى حالة الاسترخاء الفكري وإهمالهم لأهمية العقل، وهم بذلك يتحملون مسئولية التدهور الواسع في الدين والأخلاق. لذلك وجب إعادة فتح باب الاجتهاد، بحيث تسمح عملية الإصلاح الشامل للأزهر بأن يعود لأداء رسالته السامية كمصدر إشعاع للعلم الديني داخل مصر وخارجها.

وكان من الواضح أن هذا التوجه، وإن لم يشر صراحة إلى «محمد عبده»، لكنه ينبئ عن المدرسة التي يرى المراغي نفسه منتميًا إليها(٤٠). وكان يرى، شأنه في ذلك شأن محمد عبده، أن إصلاح عملية تأهيل علماء الأزهر هي الشرط الأول الحاسم حتى يستعيد الدين عافيته في مصر وفي العالم الإسلامي بأسره. لذلك طالب المراغي بالبدء بتنقيح مناهج الدراسة (حتى تشمل دراسة الطوائف الإسلامية والأديان الأخرى)، ثم إدخال المواد الجديدة والكتب الحديثة، والانتهاء بإعادة ترتيب المنظومة التعليمية بالأزهر. وكان يرى أن تأهيل صغار العلماء ينبغي أن يكون متاحًا لعدد محدود من الطلاب فحسب(٤١)، وأن يعاد تنظيم المستويات المتقدمة من الدراسة في ثلاث كليات هي كلية اللغة العربية، والحقوق، والدعوة والإرشاد. كانت هذه المقترحات موجهة بشكل أساسي إلى دار العلوم ومدرسة القضاء، التي ينبغي أن تنضم لاحقًا إلى الأزهر، مما يعني حلها واقعيًّا، حتى يسترد الأزهر ما كان حكرًا عليه من تأهيل المعلمين والقضاة(٤٢). لكن الشيء اللافت للانتباه حقًّا هو أن المراغي سكت عن المسألة السياسية الخاصة بمن له الحق في تعيين القيادات الدينية.

= Eccel, *Egypt, Islam and Social Change*, pp. 278f.; Skovgaard-Petersen, *Defining Islam*, pp. 148f.; al-Sa'idi, *Tarikh al-islah*, vol. 1, pp. 115–118; 'Abd al-'Azim, *Mashyakhat al-Azhar*, vol. 2, pp. 25–29; Mukhlis al-Sayyadi, *al-Azhar wa-mashari'tatwirihi 1289–1390 /1872–1970*, Beirut 1992, pp. 56f.

(40) Ahmad Hasan al-Baquri, *Baqaya al-dhikrayat*, Cairo 1408/1988, p. 29. On Rida's judgment, see below.

(٤١) على عكس «القسم العام»، الذي سيكون مفتوحًا للجميع، دون قيود، لكن دون أن يمنح أية درجة علمية أو يتيح للخريجين الالتحاق بسوق العمل.

٣١٠ يذكر أن هذه الخطوة قد ناقشتها بالفعل لجنة الإصلاح عام ١٩٢٥

(42) See above, note 25.

وفي أغسطس من عام ١٩٢٩، شُكِّلت لجنة للإصلاح (برئاسة المراغي)، ووضعت مشروع قانون للإصلاح يقوم على المذكرة التي تقدم بها[٤٣]. لكن الوقت لم يكن في صالح شيخ الأزهر الذي عانى من معارضة الملك فؤاد الدائمة ومن غياب دعم رجال الأزهر له. وعندما اتضح في النهاية أن المراغي سيفقد أيضًا أنصاره السياسيين سريعًا (حيث استقال «محمد محمود» خليفة النحاس في رئاسة الوزراء في أكتوبر من عام ١٩٢٩، وهو الذي كان أيضًا من أشد المؤيدين لتعيين المراغي شيخًا للأزهر)، لم يعد من الممكن الدفاع عن المنصب؛ لذلك قُبِلت استقالته في الثامن من أكتوبر عام ١٩٢٩[٤٤].

الظواهري بين الإصلاح والسياسة [١٩٢٩ - ١٩٣٥]

لم يفوت الملك الفرصة؛ فلم يكد يمضي سوى يومين على استقالة المراغي حتى عين «محمد الأحمدي الظواهري»، مرشحه المفضل، شيخًا جديدًا للأزهر[٤٥]. وبدت هذه الخطوة في عين الأزهريين، سواء كانوا محافظين أم متفتحين - خطوة ذكية من الملك للخروج من أزمة أين يضع ثقته وفيمن تكمن محبته. بالنسبة للمحافظين منهم، بدا موقف الظواهري المعلن في تأييده لحق الملك في تعيين أكبر سلطة دينية

(43) Lemke, *Mahmud Šaltut*, p. 75, note 1 (correcting al-Sa'idi: *Tarikh al-islah*, vol. 1, pp. 118f., who has Rabi' I 1347 = August 1928); Costet-Tardieu, *Un réformiste*, p. 103, n. 33, opts for either August or September 1928 (ignoring Lemke). On the main points of this bill, see Costet-Tardieu, pp. 73f. The other members of the committee were 'Abd al-Fattah Sabri, Muhammad Khalid Hasanayn and 'Abd al-'Aziz al-Bishri.

(٤٤) مرة ثانية يربط الظواهري بين فشل المراغي والسياسة البريطانية، مؤكدًا استدعاء اللورد لويد إلى لندن (يوليو ١٩٢٩)

See Al-Siyasa wa'l- Azhar, pp. 67–70, 264. See also Costet-Tardieu, *Un réformiste*, pp. 77f.; al-Baquri, *Baqaya al-dhikrayat*, pp. 29–31.

(45) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 71–80. On his tenure in general cf. Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 76–98; Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 95–100; al-Sa'idi, Tårikh al-islah, vol. 1, pp. 119–27; Crecelius, Th e Ulama and the State, pp. 311–18; Dodge, al-Azhar, pp. 148–151

وخلفيته الشخصية بوصفه سليل أسرة أزهرية، مقنعًا بما فيه الكفاية. فضلاً عن أن والده، إبراهيم الظواهري، كان عميدًا للمعهد الديني في طنطا، وهو المؤسسة التعليمية التي كانت تلي الأزهر في الأهمية، وكان يعد، من حيث توجهاته الصوفية القوية، نظيرًا محافظًا لمحمد عبده[٤٦]. وورث عنه ابنه هذا الحب للصوفية، مما جعله منذ فترة مبكرة من أتباع الطريقة «الشاذلية»[٤٧]؛ وكان يهتم اهتمامًا كبيرًا بمظاهر التدين الشعبي، كأن ينشد المرء راحة النفس عند ضريح من أضرحة الأولياء، أو أن يلتمس البركة من مجذوب من المجاذيب عندما يشتد عليه المرض[٤٨]. فضلًا عن ذلك، تمتع الظواهري بسَمْت العالم التقليدي الذي يعي جيدًا مكانته (السامية) في المجتمع ويراعي الأعراف المتبَعة في تراتبية العلماء ومراتبهم كما تظهر في مظاهر الاحتفالات الدينية، ولم يكن الظواهري يرى عالمًا جديرًا بالاحترام بكل ما تعنيه الكلمة إلا ذلك العالم الذي يقبل طلبته (وغيرهم ممن هم دونهم من عامة الناس) يديه تقديرًا وإجلالاً[٤٩].

لكن كان للعلماء الداعين للإصلاح أيضًا سبب وجيه لأن يعلقوا على تعيين الظواهري آمالاً عريضة؛ فقد كان العالم الشاب حديث التخرج في ذلك الوقت قد نشر

(46) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 117ff . Ibrahim al-Zawahiri died in 1907

(47) Ibid., pp. 131ff .; cf. Dirk Boberg, Ägypten, Naǧd und der Hiǧaz: Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923–1936, anhand von in Kairo veröff entlichten pro-und antiwahhabitischen Streitschrift en und Presseberichten, Bern 1991, pp. 155–157. See also ʿAbd al-ʿAzim, Mashyakhat al-Azhar, vol. 2, p. 50, who, however, states that al-Zawahiri's brand of Sufism differed greatly from that of his father. On the Shadhiliyya in general see Ernst Bannerth, "Aspects humains de la Shadhiliyya en Égypte," Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire 11 (1972), pp. 237–247.

(48) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 103f., 108ff ., 112ff

(49) Ibid., pp. 43, 46, 64

ينبش أناس خلف ما قاله المراغي من أنه قبل تعيينه لم يكن يقبل يديه أحد من الطلاب، لكن بعد تعيين الظواهري شيخًا للأزهر شوهد عند ضريح الإمام الشافعي والناس تقبل يديه See also Lemke, Mahmud Šaltut, p. 77

كتابه: «العلم والعلماء» (١٩٠٤)، الذي يعد تقييمًا نقديًّا لوضع العلم والتعليم الديني، ودعوة إلى إصلاحه إصلاحًا شاملاً[٥٠].

وبعد مرور ربع قرن على نشر ذلك الكتاب ظل الظواهري يعيش على حسن استقبال القراء له وما أثاره فيهم من محاولات الانتفاض ضد القهر. وفي الوقت الذي حظي الكتاب فيه بالإشادة حتى في أدبيات الاستشراق الغربي المعاصر، أجبر «عبد الرحمن الشربيني» شيخ الأزهر في ذلك الوقت، والد الظواهري على جمع كل ما يمكن أن تقع عليه يده في طنطا من نُسَخ كتابِ ابنه ومصادرته وحرقه[٥١]. لذلك يمكن القول: إن مقولة «عبد المتعال الصعيدي» بأن خلافة الظواهري للمراغي في مشيخة الأزهر كانت مجرد عملية استبدال مصلح بمصلح آخر، تعكس تمامًا المزاج السائد بين دعاة الإصلاح عام ١٩٢٩ [٥٢].

(50) Muhammad al-Ahmadi al-Zawahiri, *al-ʿIlm wa'l-ʿulamà wa-nizam al-taʿlim*, Cairo 1904 (2nd ed., prepared by his son Fakhr al-Din, Cairo 1955). On this book see also Dodge, *al-Azhar*, pp. 138f.; Eccel, *Egypt, Islam and Social Change*, pp. 148–158; Muhammad Rajab al-Bayyumi, *al-Nahda al-Islamiyya fi siyar aʿlamiha al-muʿasirin*, Damascus 1420/1999, vol. 4, pp. 269ff . (also in *Majallat al-Azhar* 69/8 [Dec. 1996], pp. 1132ff .).

(51) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 135–139, 267–277 (with extensive quotations from the book); cf. the laudatory remarks by Karl Vollers in the article "al-Azhar," *Enzyklopädie des Islam*, Leiden 1913, vol. 1, pp. 560f. al-Zawahiri made a point of quoting Vollers' approval. See al-Saʿidi, *Tàrikh al-islah*, vol. 1, pp. 119–121; al-Khafaji, *al-Azhar fi alf ʿam*, vol. 1, p. 260; al-Sayyadi, *al-Azhar wa-mashariʿ tatwirihi*, p. 54; ʿAbd al-ʿAzim, *Mashyakhat al-Azhar*, vol. 1, pp. 310f. and vol. 2, pp. 53f.

هذه الإشارة الإيجابية لحكم أطلقه مستشرق غربي مفاجأة لأن «فولر» كان قد أثار غضب كثير من المسلمين عندما طرح شكوكًا قوية حول الترتيب الزمني لآيات القرآن ولغته في مؤتمر المستشرقين المنعقد في الجزائر عام ١٩٠٧.

See also Karl Vollers, *Volkssprache und Schrift sprache im alten Arabien*, Strasbourg 1906, pp. 175–185 (I owe this information to Simon Hopkins).

(52) Al-Saʿidi, *Tàrikh al-islah*, vol. 1, p. 120. See also al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 63, 80–90; *Oriente Moderno* 9 (1929), p. 492.

في بادئ الأمر، بدا أن التوقعات الكبيرة لدعاة الإصلاح تتحقق، حيث شهد شهر نوفمبر من عام ١٩٣٠ إقرار أول قانون شامل لإصلاح الأزهر منذ ١٩٠٨/ [٥٣]١٩١١، وفيه أقرت التغييرات الهيكلية المهمة التي كان المراغي قد اقترحها في مذكرته، باستثناء تعديلات طفيفة فقط، رغم أن الظواهري كان مستعدًّا، ولو في أضيق نطاق، للاعتراف في مذكراته بأبوة المراغي لهذا القانون[٥٤]. ومنذ ذلك الحين فصاعدًا، انقسم التعليم الأزهري إلى قسمين: قسم عام مفتوح للجميع، وقسم أعلى للتأهيل المتخصص، يضم ثلاث كليات (الحقوق/ الشريعة، الدين/ أصول الدين، واللغات)، والالتحاق بهذه الكليات لم يكن متاحًا للجميع. كما حُلت مدرسة القضاة بعد دمجها في كلية الحقوق، وأُلغيت السنة التمهيدية لدار العلوم[٥٥]. كما جاء تأسيس مجلة منتظمة باسم «نور الإسلام»، والإنشاءات الواسعة لمبانٍ جديدة في اتجاه جهود التحديث نفسه[٥٦]. ولشدة الشبه بين مشروعي المراغي والظواهري تُنسب أحيانًا إصلاحات عام ١٩٣٠ إلى المراغي مباشرةً[٥٧].

---

(53) Law no. 49/1930. For details see al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 278–82; ʿAbd al-ʿAzim, *Mashyakhat al-Azhar*, vol. 2, pp. 63–65; Lemke, *Mahmud Šaltut*, pp.89–84 ; Crecelius, *Th e Ulama and the State*, pp. 311–313; Costet-Tardieu, *Un réformiste*, pp. 95f. The text of the law is reproduced as an appendix to al-Zawahiri, *al-ʿIlm wa'l ʿulama'*, pp. 257–288; French translation in *Revue des Etudes Islamiques* 5 (1931), pp.275–241 ; Italian translation in *Oriente Moderno* 11 (1931), pp. 45–55.

(54) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 278f.; cf. Eccel, *Egypt, Islam and Social Change*, p. 279; Costet-Tardieu, "Un projet de reforme," p. 173; al-Bayyumi, *al-Nahda al-Islamiyya*, vol. 4, p. 275; al-Khafaji, *al-Azhar fi alf ʿam*, vol. 1, p. 262; al-Sayyadi, *al-Azhar wa-mashariʿ tatwirihi*, p. 57. Two of the members of al-Zawahiri's reform committee, ʿAbd al-Fattah Sabri Pasha and Muhammad Khalid Hasanayn, had already served on al-Maraghi's board (see above, note 43); the other members were the Egyptian state mufti ʿAbd al-Majid Salim (on whom see Skovgaard-Petersen, *Defining Islam*, pp.170–159) and ʿAbd al-Latif al-Fahham.

(55) On the competition between the *Dar al-ʿUlum* and al-Azhar see Eccel, *Egypt, Islam and Social Change*, pp. 162–167, 267–281; Reid, *Cairo University*, pp. 139–141.

(56) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 289ff

(٥٧) قال آدامز في كتابه الإسلام والحداثة (ص. ٢٠٩) في مطلع ١٩٣٣: إن المراغي استقال بسبب المعارضة=

لكن القانون الجديد قطع في مسألة سكتت عنها مذكرة المراغي، ألا وهي السؤال المزعج عمن له الحق في تعيين شيخ الأزهر، إذ نصت المادة رقم (١٠) دون التباس على أن اختيار شيخ الأزهر وتعيينه يكون من صلاحيات الملك، وبهذا ألغت ذلك القانون سيئ السمعة رقم (١٥) لعام ١٩٢٧، وأعادت الأمر كله لسلطة الملك[٥٨]. وهكذا حقق الملك فؤاد والشيخ الظواهري واحدًا من أهم أهدافهما: إبعاد البرلمان والحكومة عن شئون الأزهر، وجعل جامعة الأزهر «حصنًا من الحصون المدافعة عن الملَكية»[٥٩].

وفي ضوء الاستجابة الإيجابية الفورية لهذا القانون، فإن هذا الأمر عكس، على الأقل لدرجة معينة، موقفًا عريضًا لكثير من العلماء وطلبة العلم. وشدد الظواهري على تأكيد إقرار القانون في الصحف والاشادة بحماسة الطلاب له، وعلى عهدته وصل الأمر بالطلاب أن نظموا مظاهرات تأييد أمام السرايا للتعبير عن امتنانهم للملك فؤاد عن اقراره لهذا القانون[٦٠].

بيد أن هذا الابتهاج بالقانون لم يكن محل إجماع، فقد حصر الظواهري جهوده في تغيير الهيكل الخارجي لتأهيل العلماء دون تنفيذ أهم ما في مذكرة المراغي التطويرية، وسرعان ما اكتشف جيل الإصلاحيين (ومعظمهم من الشباب) الأمور التي سكت عنها القانون الجديد. وقد جاهَر «عبد المتعال الصعيدي»، رغم أنه من تلامذة

= التي قوبل بها هذا القانون.

See Reid, *Cairo University*, p. 145; Nadia Elissa-Mondeguer, "*Al-Manâr* de 1925 a 1935: la derniere decennnie d'un engagement intellectuel," *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 95–98 (2002), pp. 205–226, on p. 221 n. 27; ʿAbd al-Hamid Yunus and ʿUthman Tawfi q, *al-Azhar*, Cairo 1946, p. 137.

(58) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, p. 283; Haim: "State and University," pp. 99f.

ليس من الواضح تمامًا الكيفية التي تعاملت بها لجنة الإصلاح التي شكلها المراغي مع هذه القضية في أغسطس 1928. يقول الظواهري في ص 68 من كتابه السياسة والأزهر: إن المسودة التي كان المراغي قد وضعها، اشتملت على تأكيد صريح لهذه المادة تحديدًا، غير أن الكوستيت ترديه في (Un *réformiste*, pp. 77f) يزعم أن المجلس الأعلى لعلماء الأزهر قبل إدخال فقرة تلغي قانون ١٩٢٧ وأن المراغي لم ينتبه لهذا جيدًا، على افتراض أن البرلمان سيغير النص كله.

(59) Crecelius, *Th e Ulama and the State*, p. 314.

(60) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 284–287

الظواهري، بانتقاده لمثالب عملية الإصلاح. ورأى في عدم وجود أية إشارة لفكرة الاجتهاد، الذي كان يمثل حجر الزاوية في فكر الإصلاح منذ القرن التاسعَ عشرَ، أبشع نقيصة في القانون الجديد[٦١]. والأدهى والأمرُّ أنه حتى مع الهياكل الجديدة، لم يتغير تأهيل العلماء تغييرًا حقيقيًّا، حيث ظلت الكتب الدراسية القديمة دون تغيير، وبقيت وسائل التدريس دون تعديل، كما لو كان الأمر كله إعادة الذوق القديم نفسه لكن في ثوب جديد. وحيث إن المناهج في المراحل الابتدائية والثانوية لم تمسها يد التغيير لتواكب ما هو موجود في المدارس الحكومية، بقيت كما كانت من قبل: مجرد إعداد لطالب الكليات الجديدة ليكون عالمًا «تقليديًّا». بل إن الظواهري كان يفتخر بأنه هو الذي أبعد تدريس اللغات الأجنبية عن هذه المراحل الأساسية، حتى يتسنى للطلاب الوقت الكافي لدراسة موادِّهم الأساسية الأكثر أهمية[٦٢].

لكن هذا الإصلاح الشكلي بعض الشيء[٦٣] لم يكن هو وَحْدَه ما كلَّف الظواهري خسارة مؤيِّديه، بل كان الأخطر من ذلك كله الأسلوبَ الذي تعَامَل به مع معارِضيه داخل الأزهر من جهة، والمدى الذي ذهب إليه في استخدامه لمكانة الجامعة في تأييد حكومة ذات شعبية متدنِّية من جهة أخرى. وأُسقِط في يده في علاقته الوثيقة بالملك فؤاد، الذي كان يدين له بالفضل في منصبه، بعد أن عيَّن الملك «إسماعيل صدقي» رئيسًا

(61) Al-Sa'idi, *Tarikh al-islah*, vol. 1, p. 126f.; cf. al-Sayyadi, *al-Azhar wa-mashari' tatwirihi*, pp. 57f.; Lemke, *Mahmud Šaltut*, pp. 87f.

(62) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, p. 280. See also al-Zawahiri, *al-'Ilm wa'l-'ulamà*, pp. 140–143.

قد يكون من الجدير بالذكر أن نقول: إن الأزهر لم يكن وحده الذي يعاني من صعوبة بالغة في إصلاح منظومة التعليم؛ فقد شهدت المدارس الدينية الشيعية في العراق في الوقت نفسه تقريبًا صراعًا مريرًا حول الرغبة في الإصلاح ومساره.

See in this regard Werner Ende, "Von der Resignation zur Revolution: wie ein Molla 1928 den schiitischen Lehrbetrieb reformieren wollte und was daraus geworden ist," in Benedikt Reinert and Johannes Th omann (eds.), *Islamische Grenzen und Grenzübergänge*, Bern 2007, pp. 171–190; Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: Th e Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, Leiden 2004, pp. 48–50.

(63) Skovgaard-Petersen, *Defining Islam*, p. 149.

للوزراء في يونيو ١٩٣٠م، وأقر دستورًا جديدًا في أكتوبر من العام نفسه. ولم يكن لنظام إسماعيل صدقي شبه الديكتاتوري أي شعبية عند الناس الذين تأكدت عندهم مشاعر السخط بسبب محاولات الملك المفضوحة في أن تكون له الكلمة العليا في السياسة المصرية من خلال تقليص سلطات البرلمان(٦٤).

وأيد شيخ الأزهر ما أحدثه قانون الإصلاح من تغيير، وهو القانون الذي صدر بعد إقرار الدستور الجديد بشهر واحد فقط، وهكذا استسلم شيخ الأزهر تمامًا للسلطات التقليدية.

وكان الظواهري يرى نفسه عالمًا سياسيًّا لا شك في ذلك، عالمًا ينبغي له أن يستخدم السياسة في نشر رسالة الدين؛(٦٥) لذلك بدا من الطبيعي بمكان أن يدعو إلى الهدوء والنظام، مستشهدًا بالآية ٥٩ المعروفة من سورة النساء ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾(٦٦). وليس من الصعب ملاحظة الوقت العصيب الذي كانت تمر به صفوف المعارضة داخل الأزهر في ظل هذه الظروف، وقد تمكن الظواهري من إسكات أصوات الاحتجاج، على الأقل في هذا الوقت، من خلال فصله لسبعين معلمًا وعالمًا من المستنيرين، رغم أنه حاول أن يوحي أن قرار الفصل هذا إنما يعود أصلاً إلى أيام المراغي ولا يقصد منه سوى الاستغناء عن المعلمين غير الأكْفاء(٦٧). وفي النهاية بدأ الصدام بين الفريقين في خريف عام ١٩٣٤م، عندما شرَع الطلاب في الاعتراض على التضييق في القبول بالكليات الثلاثة.

غير أننا قبل أن نتناول هذه الأحداث، ينبغي لنا أن نتحدث عن قوة فكرية واجتماعية قوية استثنائية بدأت منذ أواخر الثلاثينيات من القرن العشرين في الظهور كمنافس حقيقي ليس فقط للأزهر، بل في دعواه أنه السلطة الوحيدة التي تَبُتُّ في شئون المسلمين بل لطبقة العلماء عمومًا.

(64) On the political background see Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 80–83; Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 81f.; Vatikiotis, Th e History of Egypt, pp. 284ff

(65) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, p. 307

(66) Arberry's translation; al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 313f

(67) Ibid., pp. 305f.; al-Baquri, Baqaya al-dhikrayat, pp. 26–29; al-Sa'idi, Tårikh al-islah, vol. 1, pp. 128f.; Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 89–93; Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 96f

محمد رشيد رضا ورحلة البحث عن الزعامة الفكرية

بين عامي ١٩٢٧/ ١٩٢٨، دخلت الحركة السلفية طورًا جديدًا، فبعد أن كانت حتى ذلك الحين لا تخرج عن كونها حركة من المفكرين يتحدث فيها بعضهم إلى بعض، تغير - الآن - الموقف العام للحركة، وتَبدلَّت أشكال التنظيم فيها. فقد حلَّت أيدولوجية دينية أكثر انعزالاً وأقلَّ وضوحًا محلَّ النظرة المتجانسة مع العالم عند المفكرين السلفيين الذين لم يكن عندهم مشكلة بشكل عام في الاندماج في المجتمعات الخاضعة للاستعمار. أي ظهر نمط جديد من الفكر الديني، أفضل تسمية له هي «السلفية الجديدة»، بفضل أسباب اقتصادية قلَّصت إلى حد كبير من قدرة الدولة على توفير السبل التي تكفل الاندماج (مثل توفير فرص العمل المناسبة للعلماء والمفكرين)، وبسبب أزمة زعامة الأمة الإسلامية بعد إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤[٦٨].

صحيح أن النظرة إلى العالم لم تزل سلفية بشكل عام، إلا أن السياق الاجتماعي والحضور السياسي تغير تغيرًا كبيرًا؛ فقد تأسست جمعيات جديدة كان الهدف منها، أن ينتظم الخطاب الفكري النُّخْبَوي للسلفية القديمة في حركة جماهيرية من جهة، وأن تكون تجسيدًا لما يتوقع أن يكون عليه المجتمع الإسلامي النموذجي من جهة أخرى[٦٩]. وهذا ما أوردهم ليس فقط ساحة الصدام مع النظام السياسي القائم والدولة، بل انتهى إلى أن أصبح تحديًا رئيسًا للمؤسسة الدينية. وطالما ظل العلماء يؤدون وظيفة إضفاء

(68) Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga, Leiden 1990, pp. 87–93; Werner Ende, "Salafi yya," Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 8, p. 907.

(٦٩) كانت أهم هذه الجمعيات: جماعة الإخوان المسلمين (التي تأسست بين عامي ١٩٢٨ و١٩٢٩، وجمعية الشبان المسلمين (التي تأسست عام ١٩٢٨)

See Richard P. Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, 2nd ed., Oxford 1993, pp. 1–11; Catherine Mayeur-Jaouen, "Les débuts d'une revue néo-salafi ste: Muhibb al-Din al-Khatîb et al-Fath de 1926 à 1928," Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 95–98 (2002), pp. 227–255, esp. pp. 246ff.

الشرعية على الدولة، كما كان الحال مع الأزهر وزعامته المؤيدة للسرايا، فمن الضروري أنهم في نظر السلفية الجديدة شركاء في نظام من المفترض ألا يدوم.

ووجدت مؤسسة الأزهر نفسها إذ ذاك[٧٠] تخوض معركة على عدة جبهات: رغبة دفينة متزايدة عند البرلمان والأحزاب السياسية لاستعادة النفوذ، وفرص تتضاءل يومًا بعد يوم أمام خريجي الأزهر في الحصول على وظائف مناسبة، وتحدٍّ لها فيما تدعيه من أنها القيادة الوحيدة للإسلام(٧١). وفي الوقت نفسه لم يكن الأزهر يتصرف بوصفه كتلة واحدة، بل كان في داخل صفوفه انشقاقات خطيرة. ويظهر ما كان من أمر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» للعالم الأزهري «على عبد الرازق»، مدى توتر الموقف الفكري في ذلك الوقت، لكنه يدل أيضًا على مدى الصعوبة التي تصادف الباحث في بعض الأحيان عندما يريد تصنيف المشتركين في هذه المعارك الفكرية تصنيفًا مصيبًا(٧٢).

كان «محمد رشيد رضا» (١٨٦٥-١٩٣٥) هو المفكر الذي يمثل، أكثر من أي شخص آخر، تحول السلفية إلى السلفية الجديدة(٧٣). صحيح أنه لم يؤسس أو حتى ينضم إلى أي من الجماعات السلفية الجديدة، لكن نشاطه الدؤوب كرئيس تحرير لمجلة «المنار» ذائعة الصِّيت (تأسست عام ١٨٩٨)، أسهم دون أدنى شك في تَعْبيد الطريق أمام هذا التحول الدائم في الفكر الإسلامي(٧٤).

وفي مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، أصبح رشيد رضا أكثر الأصوات الصريحة انتقادًا للاتجاه الذي كان الأزهر يسير فيه في ظل مشيخة الظواهري. وكان آخر

---

[٧٠] هكذا في الأصل الإنجليزي (now)، وأثبتناها هكذا (إذ ذاك) مراعاة للسياق. (المترجم)

(71) Hatina, "Historical Legacy," p. 58

(72) On ʿAbd al-Raziq (1888–1966) see Schulze, Islamischer Internationalismus, pp. 75f., and Leonard Binder, Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies, Chicago, London 1988, pp. 128–169

(73) On him see Werner Ende, "Rashid Rida," Encyclopaedia of Islam, 2nd ed., Leiden 1954ff., vol. 8, pp. 446–448, and the references given there

(٧٤) ظلت جماعة الإخوان المسلمين تصدر مجلة المنار لعامين بعد وفاة رشيد رضا.

See Shuʿayb al-Ghabashi, Sihafat al-ikhwan al-muslimin: dirasa fi 'l-nashʾa wa'l-madmun (min 1933 ila 1954), Cairo 1421/2000, pp. 54–61

كتبه في مسيرته الكتابية، بعنوان «المنار والأزهر»، الصادر عام ١٩٣٤، يحمل نقدًا عنيفًا لشيخ الأزهر. وكان هذا الكتاب، مثلما هو الحال مع معظم كتبه، عبارة عن سلسلة من المقالات نشرها في مجلة «المنار» عبر سنوات عمره. ومن اللافت للنظر أن الظواهري مر في مذكراته مرور الكرام على هذا النزاع وما كان يكتنف الأزهر من أخطار[٧٥]!

سدَّد رشيد رضا سهام نَقْده على مستويين: الأول هو رُّد فعل الأزهر على التطورات الحادثة في العالم الإسلامي بأسْرِه، والثاني هو أسلوب الظواهري في إدارة مشيخة الأزهر. فيما يتعلق بالنقطة الأولى، صبَّ رشيد رضا جامَّ غضبه على ما عَدَّه «فشلَ الأزهر الذريع في الدفاع عن حياض الإسلام ضد قوى الاستعمار الأوروبي»، إذ رحَّب الأزهر بملك إيطاليا وهو يعلم تمام العلم ما الذي فعلته إيطاليا في إقليم طرابلس، ولم يصدر عن الأزهر أي احتجاج على سياسة فرنسا ضد البربر في شمال أفريقيا، بهدف سَلخْهم عن الإسلام، كما لم يسمح الأزهر لطلابه بالاشتراك في مظاهرات ضد هجمات الاستعمار في فلسطين، وسورية، والمغرب، والأدهى من ذلك كله أن الأزهر لم يبد أية مقاومة لنشاط المبشِّرين المسيحيين في مصر، بل وقف في وجه جميع الجهود المبذولة لمعارضتهم[٧٦]. وفي الأخير، عاد رشيد رضا لانتهاز الفرصة بالدفاع عن الوهابية

(٧٥) لم يذكر رشيد رضا إلا مرة واحدة، عند الحديث عن نزاع عارض نشب حول رأي الظواهري في افتتاح محكمة وضعية للنقض في أغسطس عام ١٩٢٥(!) وموقفه من القضاء المدني بشكل عام. AlZawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 221–224. See also Boberg, Ägypten, Naïgd und der Hiïgaz, pp. 157f.

(76) Muhammad Rashid Rida, al-Manar wa'l-Azhar, Cairo 1353/1934, pp. 5, 14, 262. On the activities of Christian missionaries see also al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 315–317. On the general background see Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 86–95; B. L. Carter, "On Spreading the Gospel to Egyptians Sitting in the Dark: Th e Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930s," Middle Eastern Studies 20 (1984), pp. 18–36; Heather J. Sharkey, "Empire and Muslim Conversion: Historical Refl ections on Christian Missions in Egypt," Islam and Christian-Muslim Relations 16 (2005), pp. 43–60. On al-Manar and Christianity see also Oissila Saaïda, Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites dans la première moitié du XXe siècle. Discours croisés, Paris 2004, pp. 277ff .

عمومًا وعن الملك «عبد العزيز آل سعود» خصوصًا، الذي كان قد غزا الحجاز قبل ذلك بسنوات قلائل وأعلن بَسْطَ سيطرته على الحرمين[٧٧].

غير أن أقسى نقد وجَّهه رشيد رضا كان ما قاله عن إدارة الظواهري للأزهر وعلاقته بعالَم السياسة المصرية. وظل يهاجم مرارًا وتكرارًا الإدارة المستبدَّة والمتعسفة التي أشيع أن الظواهري أرسى قواعدها، وما صاحبهَا من محسوبية، وتلصُّص على معارضيه، وإسكات أصوات خصومه بالترهيب تارة أو بالفصل تارة أخرى[٧٨]. وكان انتقاده منصبًّا على أن خضوع الظواهري للملِك على طول الخط وتملُّقه للحكومة[٧٩] جعل منه دُمْيةً في يد رئيس الوزراء «إسماعيل صدقي» والسرايا، وأتى على استقلال الأزهر من القواعد[٨٠].

دار جزء كبير من كتاب رشيد رضا حول الصراع بينه وبين أحد علماء الأزهر هو «يوسف الدجوي»[٨١]. ورغم أن الظواهري لم يكن طرفًا مباشرًا في هذا النزاع، فإن رشيد رضا اعتبره المسئول الفعلي عنه[٨٢]. وعلى ساحة نِزالِ الفكر الديني، حدث جدَل

(77) Rida, *al-Manar wa'l-Azhar*, pp. 15, 23; Boberg, *Ägypten, Naïgd und der Hiïgaz*, esp. pp. 290–314. See also Rida's apology *al-Wahhabiyyun wàl-Hijaz*, Cairo 1925–26

(78) Rida, *al-Manar wa'l-Azhar*, pp. 5, 13, 256ff

(79) Ibid., on p. 259.

هناك مثال على قدرة رشيد رضا على استخدام التورية المهينة في حديثه عن «الحكومة الإسماعيلية» التي كان يقصد بها بالطبع حكومة رئيس الوزراء «إسماعيل صدقي» التي لم تكن لها شعبية بين الناس، لكنه في الوقت نفسه يقارن بينها وبين فرقة» الإسماعيلية» التي أسست الأزهر في أثناء حكمها لمصر في القرن العاشر كمؤسسة تنشر مذهبها «الباطني» والمواد الدعائية الكفرية الخاصة به، على حد قول رشيد رضا.

Ibid., p. 6

(80) Ibid., pp. 11ff ., 259ff ., 267

(81) Ibid., pp. 17–128. See also Elissa-Mondeguer, "al-Manâr de 1925 a 1935," pp.222 f.; Skovgaard-Petersen, Defi ning Islam, pp. 152f., 165; Crecelius, The Ulama and the State, pp. 315f. On al-Dijwi (1870–1946) see Boberg, Ägypten, Naïgd und der Hiïgaz, pp. 159–170, and the references given there.

(82) Rida, *al-Manar wa'l-Azhar*, pp. 18, 23

تقليدي بعض الشيء حول بعض القضايا، مثل وجود الملائكة أو «الجن»، ومعجزات النبي، ومدى ملاءمة المفاهيم الدينية للنظرة الحديثة للعالم. على سبيل المثال، تناولت بعض المقالات حديث النبي: «إن الشمسَ تذهب حتى تَسْجُد تحت العرشِ فتستأذن فيؤذَن لها، ويوشك أن تسجُدَ فلا يُقْبَل منها وتستأذن فلا يؤذَنُ لها، ويقال لها ارْجِعي من حيثُ جئتِ فتطلُع من مَغْرِبها».

وكان رشيد رضا يرى في ذلك دليلًا جديدًا على تخلُّف الأزهر؛ لأنه لا يزال هناك من علمائه الملتزمين من يصف بالكفر كل من يجرؤ على التشكيك في المعني الحرفي لهذه الحديث، وغيره مما يتعارض مع العلم الحديث مثلما حدث مع رشيد رضا نفسه(٨٣).

ولم يُخْفِ رشيد رضا أن الأمر بالنسبة له ومنذ زمن طويل لم يعد خلافًا بين رأيين. لكن ما لا يقبل دونه هو إصلاح الإسلام(٨٤). كما أوضح أن هذه هي قضيته التي لن يتنازل عنها؛ لأنه كما قال في أسًى: لم ينفق من عمره خمسة وثلاثين عامًا في إصلاح الإسلام عامة والأزهر خاصة حتى يكون جزاؤه الاصطدام بالطريق المسدود، المتمثل في تبوء الظواهري مشيخة الأزهر(٨٥).

وفي الوقت الذي زعم فيه رشيد رضا أنه المدافع الحق والوحيد عن تراث «محمد عبده» و«جمال الدين الأفغاني»، اتَّهَم شيخ الأزهر بالتنكُّر إلى أفكارهما الإصلاحية التي كان ينادي بها في وقت من الأوقات(٨٦). لذلك لم يَمَلَّ رشيد رضا من تأكيد دوره في

(83) Ibid., pp. 20, 68ff.

بل المثير للسخرية أن رشيد رضا كان بذلك يطرق بابًا مفتوحًا بالفعل؛ لأن الظواهري كان قد دعا في كتابه «العلم والعلماء» إلى إدخال مواد جديدة وإصلاح المعايير العلمية التي أكل عليها الدهر وشرب، مشيرًا إلى هذا الحديث النبوي تحديدًا.

Al-ʿIlm wa'l-ʿulamà, p. 78. See also G. H. A. Juynboll, The Authenticity of the Tradition Literature Discussions in Modern Egypt, Leiden 1969, pp. 147f., with further references. See also Eccel, Egypt, Islam and Social Change, p. 346.

(84) Rida, *al-Manar wa'l-Azhar*, pp. 18f

(85) Ibid., p. 2

(86) Ibid., pp. vii, ix, 9ff., 19, 254

الإصلاح الإسلامي، وخاصة الأثر الكبير الذي تركته مجلة المنار داخل مصر (وتحديدًا داخل الأزهر نفسه) وخارجها[٨٧].

لكن ما الأسباب الحقيقية وراء هذا الهجوم الشرس لرشيد رضا؟ إجابة على السؤال يبدو أن هناك دافعين رئيسين: الأول أن ثمة حسابًا لم يُسوَّى بعد بينه وبين الشيخ الظواهري فيما يتعلق بالوهابية. فعندما عقد الملك «عبد العزيز آل سعود»، الذي لم يكن قد مر على تنصيبه نفسَه ملكًا للحجاز سوى ستةِ شهور، مؤتمرًا دوليًّا في مكة حول مستقبل الحرمين، ترأس الظواهري الوفد المصري المشارك في المؤتمر. وشكَّل هو والوفد الهندي «كتلة معارضة متواضعة»[٨٨] ضد السعوديين، الذين كانت سيطرتهم على الحجاز تعني الضياع المفاجئ للنفوذ المصري في شبه الجزيرة العربية[٨٩].

ولم يكن استياء الظواهري مستندًا إلى دوافعَ سياسية، بل كانت تحفُّظاته ترتكز على قضيتين ترتبطان بعضهما ببعض، وهما: ترميم الأضرحة والمحافَظة عليها (وهو ما كان شوكة كبيرة في خاصرة الجسد الوهابي)، والحرية المذهبية بشكل عام، أي أن يتعهد السعوديون بالسماح لكل حاج أن يؤدي مناسك الحج حسب مذهبه.

ولم يصل المؤتمر إلى قرار نهائي في هاتين القضيتين[٩٠]، لكن ما اهتم رشيد رضا بأن

---

(87) Ibid., pp. 11, 37, 254–258, 264f. See also Skovgaard-Petersen, "Portrait of the Intellectual," p. 102.

(88) Martin Kramer, *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*, New York 1986, p. 111. On the conference in general see ibid., pp. 106–22. See also Boberg, *Ägypten, NaÏgd und der HiÏgaz*, pp. 112–115; al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 262–229.

(٨٩) في عام ١٩٢٥ كانت مصر لا تزال تسعى وراء الأمل في الحصول على تنازلات مهمة من الملك عبد العزيز تتعلق بحلم الملك فؤاد في أن يتولى منصب الخلافة الخالي؛ لكن هذه الطموحات سرعان ما باءت بالفشل بعد غزو الملك عبد العزيز الكاسح للحجاز.

See Martin Kramer, "Shaykh Maraghi's Mission to the Hijaz, 1925," *Asian and African Studies* 16 (1982), pp. 121–136, esp. 131ff

(90) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wàl-Azhar*, pp. 244–249. See also Kramer, *Islam Assembled*, pp. 116f

يذكره عن المؤتمر كان أمرًا مختلفًا بعض الشيء: فبدلاً من أن يتناول هاتين القضيتين بأية صورة، راح يهاجم الظواهري على أنه ينشر بذور الفتنة بين المشاركين في المؤتمر، وأنه صار ألعوبةً في أيدي الاستعمار برفضه معارضة رشيد رضا لفصل «العقبة» و«مَعْن» عن الحجاز وضمَّهما إلى مملكة الأردن التي كانت تحت الاحتلال الإنجليزي[٩١].

والدافع الثاني وراء ذلك الهجوم الشرس الذي نضحت به كتابات رشيد رضا، هو محاولة السلفية الجديدة التحررَ من وضع العلماء الذي لم يكن ينازعهم فيه أحد في ذلك الوقت، كجهة وحيدة مسئولة عن تفسير الإسلام. وكان رشيد رضا يري أن ادعاء الأزهر، ذلك الادعاء الذي تحرِّكه السياسة، الزعامةَ الدينيةَ لجميع المسلمين، لا يتناقض مع الوضع المتردِّي لإدارة الأزهر فقط، بل يفتقر إلى تأييد أهل الرأي في العالم الإسلامي بأسْرِه[٩٢]. وعلى النقيض من ذلك، لم تكن الإشارة الدائمة لسِعَة انتشار مجلة المنار وقوة تأثيرها، حتى إنها وصلت جنوب شرق آسيا، كما أكد له ذلك عالم هولندي لم يذكر رشيد رضا اسمه (ربما كان «سنوك هرجرونجي»[٩٣]) دليلًا على حضوره الكبير فقط، بل أفاد رضا من ذلك في تحقيق هدفه في كسر المكانة البارزة للمؤسسة الدينية.

وكان لرشيد رضا أسبابه في مهاجَمة الظواهري على محاولة احتكار الدفاع عن الإسلام ضد حملات التبشير، ومنع غير الأزهريين من الانضمام إليه في القيام بهذا الواجب[٩٤].

كما زعم رشيد رضا أن إرث السلفية يتهدده الخطر داخل الأزهر؛ لأن شيخ الأزهر

---

(91) Rida, al-Manar wa'l-Azhar, pp. 265f.,

هنا يذهب رشيد رضا بعيدًا ليقارن بين الملك عبد العزيز وبين موسى عليه السلام، مستشهدًا بالآية رقم ١٣٩ من سورة الأعراف، والتأكيد على دور الملك عبد العزيز في استعادة الأمن للحرمين.

(92) Ibid., pp. 2f.

(93) Ibid., p. 255. On the influence of al-Manar in this region see Azyumardi Azra, "The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of al-Imam and al-Munir," in Stéphane Dudoignon et al. (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication, London 2006, pp. 143–158

(94) Rida, al-Manar wa'l-Azhar, p. 262

نصَب محاكمَ تفتيشٍ حقيقيةً تحقق مع كل شيخ ينتظره منصبٌ أو بَعْثةٌ إلى الخارج؛ وكان شغل الظواهري الشاغل هو معرفة نظرتهم إلى السلفية[٩٥].

ثم إن رشيد رضا كان يمثل نقيضًا للظواهري بطَرْحه النقد العقلاني للأحاديث النبوية، مثلما فعل في معارضته لحديث غروب الشمس، في مقابل البدع والخرافات التي كان الظواهري يعيشها داخل الأزهر[٩٦]. وكانت أكبر هذه البدع هي الاعتقاد في الأضرحة والموالِد المنصوبة احتفالاً بولي من الأولياء، وقد شاع الأمران في مصر في ظل حماية من الأزهر، في حين وقف رشيد رضا في وجه الدعاة الذين جابوا البلاد، وحاول أن يضع حدًّا لهذه الأمور. كما أننا يمكن أن نفهم صكَّه لتعبير «القبوريون» في هذا السياق كتعريض بما عرف عن الظواهري من ميول صوفية[٩٧].

علينا أن نؤكد هنا أن هذا النقد الموجَّه للأزهر، لم يصل إلى حد المطالَبة بإلغائه. على العكس، جهر مفكرو السلفية الجديدة مرارًا وتكرارًا بالدعوة إلى إصلاح الجامعة واستعادة مبادئ السلفية كما فهمها «محمد عبده». وذكر رشيد رضا في أول جملة له في كتابه أنه لا توجد مؤسسة تعليمية في العالم الإسلامي تضاهي الأزهر قدرًا ومنزلةً، المشكلة تكمن فقط في امتهان حقوق الأزهر على يد قيادة غلَب عليها التحولُ إلى الطابع الأوروبي[٩٨].

---

(95) Ibid., pp. 256f

(96) Ibid., pp. 17, 20, 23, 267.

من المفارقات أن الظواهري أيضًا استخدم طريقة عقلانية شديدة الوضوح عندما انتقد المذهب الوهابي في رفضه المنجزات الحديثة مثل الهاتف، والتليغراف، و«الفونوغراف»، وخطوط السكك الحديدية، بل الدخان.

Al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 231f

(97) Rida, al-Manar wa'l-Azhar, pp. 37f

(98) Ibid., p. viii.

وهناك كاتب آخر من السلفيين الجدد ألف رسالة عن الأزهر وما يجب فيه من إصلاح هو «محب الدين الخطيب»، الذي أصبح رئيسًا لتحرير مجلة الأزهر في الخمسينيات.

See his al-Azhar: madihi, wahadiruhu, wa'l-haja ila islahihi, Cairo 1345/1926, p. 27. On al-Khatib (1886–1969/70), see Brunner, Islamic Ecumenism, pp. 255–275, and above, note 69

غير أن رشيد رضا كان يرى أن أنسب عالم يمكنه أن يخرج الأزهر من محنته هو «محمد مصطفى المراغي»، فهو خير من وقف في وجه المادية والتغريب رغم تعثُّر قانون الإصلاح الذي قدمَّه عندما تولى مشيخة الأزهر على يد المحافظين[٩٩]. فضلًا عن ذلك، فإن المراغي واصل الدفاع عن قضية الإصلاح بعد أن أجبروه على التقاعد، من خلال وقوفه في وجه حملات التبشير ودعم الدوائر المناصرة لمجلة المنار داخل الأزهر[١٠٠].

وامتد العمر برشيد رضا حتى شهِد العودة المظفرة للمراغي لمنصب شيخ الأزهر في ربيع عام ١٩٣٥، ووصف -، قبل وفاته بوقت قصير في أغسطس ١٩٣٥ -، تعيين المراغي في المنصب بأنه «ثورة كبيرة»[١٠١]. وكما هو الحال في مثل هذه الحالات فإن من المستحيل تخمين ردِّ فعله لما سارت عليه الأحداث بعد ذلك.

المراغي شيخًا للأزهر للمرة الثانية [١٩٣٥ - ١٩٤٥]

بحلول خريف عام ١٩٣٤، كانت الدائرة قد ضاقت على الظواهري؛ فخارج الأزهر أخذ التأييد السياسي الذي كان يتمتع به في التصدُّع بعد خروج «إسماعيل صدقي» من رئاسة الوزراء في سبتمبر من عام ١٩٣٣، ولم يستطع مَن خلَفوه في رئاسة الوزراء - على

(99) Rida, al-Manar wa'l-Azhar, pp. xii–xiv, 12; pace Schulze, Islamischer Internationalismus, p. 89.

تجاهل رشيد رضا تمامًا قانون الإصلاح الصادر عام ١٩٣٠

Rida, al-Manar wa'l-Azhar, pp. xii–xiv, 12; pace Schulze, Islamischer Internationalismus, p. 89.

(100) Rida, al-Manar wa'l-Azhar, pp. 256, 262.

كما ذكرنا من قبل فإن مذكرة المراغي ظهرت في البداية على صفحات المنار. كما أن «لجنة الدفاع عن الإسلام» التي أسسها المراغي عام ١٩٣٣ ولم تكتب لها الحياة طويلًا دليل آخر على تشكل السلفية الجديدة، وأن الحدود بين علماء المؤسسة الدينية ومفكري السلفية الجديدة كانت إلى حد ما متماهية في بعض الأحيان.

See also Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 88f.; Carter, "On Spreading the Gospel," pp. 25–27

(101) Muhammad Rashid Rida, "Al-Azhar, al-Azhar, al-Inqilab al-Kubra," al-Manar 34/10 (May 1935), pp. 764–773

اختلافهم - أن يحققوا طموحات الملك فؤاد الاستبدادية، كما أُلغي دستور ١٩٣٠ في نوفمبر من عام ١٩٣٤ (١٠٢).

وكان لتقليص سلطة الملك توابعه داخل الأزهر حيث تصاعدت أصوات الاحتجاج على إدارة الظواهري للجامعة وفصْله لعدد كبير من خصومه المستنيرين. وحانت لحظة الانهيار عندما أعلن الأزهر عن اقتصار القبول في كليات التعليم العالي على عدد محدود من الطلاب، مما أدي إلى اندلاع الاضطرابات. واستمر الحال على هذا المنوال لعدة شهور (تعرض في أثنائها مكتب الظواهري للنهب)؛ واستطاعت الشرطة إخماد المظاهرات بشكل مؤقت، وفي النهاية أُجبر شيخ الأزهر على الاستقالة في الثالث والعشرين من أبريل عام ١٩٣٥ (١٠٣).

ولم يكن الظواهري يمثل خيبة أمل ثقيلة لآمال الإصلاحيين فقط، بل إنه فشِل في تلبية الحاجات الأساسية للطلاب الذين كانوا في حاجة إلى الخبز أكثر من حاجتهم إلى الإصلاح، على حد قول الصعيدي (١٠٤). لكن الظواهري لم يكن لديه حلول للضغوط الاقتصادية التي أحاطت بالطلاب في وقت كان العالم كله يشهد تلك الأزمة. قبل ست سنوات من ذلك التاريخ، تخلَّى الجميع عن المراغي، باستثناء أنصار قليلين، أما الآن فالطلاب والمعلمون يُلِحُّون في المطالبة بعودته. واستجيب لهم، وأعيد تعيين المراغي شيخًا للأزهر للمرة الثانية في السابع والعشرين من أبريل من عام ١٩٣٥.

---

(102) Vatikiotis, The History of Egypt, p. 289.

أعيد العمل بدستور ١٩٢٣ في ديسمبر من عام ١٩٣٥

See Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 107–110

(103) For a more detailed account of the events see Costet-Tardieu, Un réformiste, pp. 96–100; Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 95–98; Haim, "State and University in Egypt," pp. 104f.; Crecelius, Th e Ulama and the State, pp. 316–318; Oriente Moderno 14 (1934), pp. 502, 555f., 610, 612; ibid., 15 (1935), pp. 100f., 142f., 174f., 229–231; Yunan Labib Rizq, "al-Azhar's 1934," al-Ahram Weekly (Cairo), 13 May 2004; al-Baquri, Baqaya al-dhikrayat, p. 33

(١٠٤) يقدم الصعيدي تصويرًا فاضحًا تمامًا للطلاب، متهمًا إياهم بالرجعية والمصلحة الشخصية. وكان اقتصار القبول على الدراسات العليا مما اقترحه المراغي في مذكرته.

Al-Sa'idi, Tàrikh al-islah, vol. 1, p. 129; Crecelius, The Ulama and the State, p. 317

وليس في الأمر مفاجأة أن يكون للظواهري روايته المختلفة كثيرًا للأحداث. فقد عزا التباطؤ المفاجئ في قمع احتجاجات الطلاب إلى ألاعيب الإنجليز لا أكثر ولا أقل. وأضاف أن لذلك علاقة بخطة «محمد توفيق نسيم» رئيس الوزراء –المرسومة على هوى الإنجليز– بإنشاء مجلس وصاية في حالة عجْز الملك فؤاد عن الحكم بسبب مرضه الذي كان يعاني منه منذ ١٩٣٤. وكان يرى أن الإنجليز في الحقيقة هم وراء كل ما يجري، ليس فقط لأنه كانت لهم يد في تعيين محمد نسيم رئيسًا للوزراء، لكن الأدهى والأمرَّ أنهم كانوا يريدون أن تكون لهم كلمة في مسألة خلافة الملك فؤاد على عرش مصر؛ ويزعم الظواهري أن هذا هو السبب في مطالبة الإنجليز ومحمد نسيم بعودة المراغي شيخًا للأزهر[١٠٥].

صحيح أن شئون الدراسة في الأزهر وشعور طلابه بالتململ، كان لهما دور رئيس في إسقاط الظواهري، إلا أن هذه الاتهامات لم تكن سوى مناورة لتشتيت الانتباه. وتكشف تقارير المندوب السامي البريطاني، السير «مايلز لامبسون»، عن أن الإنجليز كان لهم مصلحة حقيقية في عودة المراغي لمنصبه، إذ كانوا يعدونه الشخص الوحيد القادر على انتشال الأزهر مما هو غارق فيه. ولولا خوفهم من حدوث اضطرابات عامة يقف وراءها الطلاب المتهورون المنتشرون بطول البلاد وعرضها لَفكَّروا في خيار فرض الشيخ المراغي مباشرة من خلال تدخل المندوب السامي البريطاني، رغم اعترافهم أن مثل هذه الخطوة لن تكون «في صالح الشيخ المراغي نفسه[١٠٦]».

وبالطبع كان المراغي سيصبح أيضًا عضوًا أساسيًّا في مجلس الوصاية المزمع[١٠٧]. وعندما عيَّن الملك فؤاد المراغيَّ في نهاية المطاف في شهر أبريل من عام ١٩٣٥، اعترف لامبسون في مذكراته قائلاً: «على أية حال أظن أنه يمكننا اعتبار عودة

(105) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 321–336

(106) M. E. Yapp (ed.), Politics and Diplomacy in Egypt: The Diaries of Sir Miles Lampson, 1935–1937, Oxford 1997, pp. 104, 110

(107) Ibid., pp. 98, 169. كان من المفترض أيضًا أن يكون عضوًا في مجلس الوصاية يبدو أن رئيس الوزراء محمد نسيم

المراغي نجاحًا متميزًا ينسب لنا الفضل فيه[١٠٨]». ومن جديد أفاد المراغي من علاقته الممتازة مع الإنجليز، وبعد تعيينه بفترة، عبر عن شكره للمندوب السامي البريطاني شخصيًّا[١٠٩].

وعلى ضوء هذه المشاعر الدافئة التي يحفظها المراغي لسلطة المستعمر، تزداد حَيْرة المرء من استمرار نَيْله تقدير السلفيين الجدد أيضًا؛ لأن تراخي جماعة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا، التي كانت قد أصبحت في الثلاثينيات حركة جماهيرية حقيقية، في مقاومة الاستعمار كانت بمعنًى من المعاني ضربًا من الاستسلام. لذلك كانت هناك عمومًا مسافة واضحة بين تلك الجماعة الوليدة في سنواتها الأولى وبين الأزهر؛ ويبدو عالم مثل «أحمد حسن الباقوري»، الذي كان من أنصار البنا في البداية، استثناءً في ذلك الأمر[١١٠]. ومع ذلك توطدت العلاقة الشخصية بين المراغي والبنا، وكان شيخ الأزهر محل تقدير كبير من جماعة الإخوان المسلمين؛ بل حاول البنا بين الحين والآخر أن يكون هناك شيء من التعاون بينهما[١١١].

---

(108) Ibid., p. 175.

يكشف «لامبسون» عن بعض جوانب السياسة الإمبريالية البريطانية من خلال ايراد شيء من ذكرياته مع الأمير «محمد علي» مطلع شهر مايو من عام ١٩٣٥ فيقول» أخبرني الأمير(..) دون سابق إنذار أن السبب الرئيس وراء إصرار الملك فؤاد على معارضة تعيين المراغي شيخًا للأزهر هو تخوفه من انتهاز المراغي للفرصة وإصدار فتوى بإعلان عدم قدرة الملك على البقاء في الحكم، وبالتالي يمهد الطريق لحكومة نسيم أن تفرض مجلس الوصاية! (..)، كنت حريصًا أشد الحرص أن أعطي الأمير الانطباع أن الفكرة كانت جديدة وغريبة علي».

Ibid., p. 181

(109) Ibid., p. 194. See also Skovgaard-Petersen, Defining Islam, pp. 160f.; Costet Tardieu, Un réformiste, pp. 83ff ., 107–110.

(110) On al-Baquri (1909–85) see Brunner, Islamic Ecumenism, p. 184, note 151, and the references given there

(111) On the relations between the Muslim Brotherhood and al-Azhar, see Mitchell, The Society of the Muslim Brothers, pp. 211–14; Zeghal, Gardiens de l'Islam, pp. 84–90; Brynjar Lia, The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928–1942, Reading 1998, pp. 136–140, 224–227

كانت عودة المراغي لمنصبه نصرًا[١١٢]. بيد أنه خيَّب الآمال التي أسرفت على نفسها في التعلق به إلى حد بعيد عندما قدم قانون إصلاح الأزهر في مارس ١٩٣٦، قبل شهر واحد من وفاة الملك فؤاد. وعندما نقارن هذا القانون بقانون الظواهري عام ١٩٣٠ (والقانون رقم ٢٣ الذي تلاه في عام ١٩٣٣[١١٣])، نجد أن جميع التعديلات والتغييرات لم تخرج عن الطابع الشكلي، بل لم تتجاوز كونها تفصيلاً لنصوص القوانين السابقة[١١٤]. ولم يحدث أي تغيير جوهري يتعلق بضرورة إدخال موادَّ دراسية جديدة بعد طول انتظار.

من هنا يمكن أن نفهم استحسان الظواهري الكبير للقانون، بل الذَّهاب إلى حد الإطراء عليه. لكنه فقط أخذ على المراغي عدم تأكيده إلغاء السنة التمهيدية في دار العلوم، مما يعني التخلي عن إمكانية إعادة احتكار الأزهر لتدريس اللغة العربية[١١٥].

وقد يبدو رأي الظواهري رحيمًا بالمراغي، لكن حكم أنصاره من دعاة الإصلاح الذين خاب ظنهم فيه كان قاسيًا. وعلى حد قول عبد المتعال الصعيدي فإن هذا المراغي ليس هو المراغي الشجاع الذي تحدى مؤسسة الأزهر، إذ راح يسترضي العلماء المحافظين، كما فعل الظواهري من قبل، ويهرب من أية مواجهة حول موقفهم المعادي

(112) Al-Khafaji, *al-Azhar fi alf ʿam*, vol. 1, pp. 265–274; *Nur al-Islam* 5 (1354/1935–36), pp. 270–292; ibid. 6 (1354/1935–36), pp. 102–108, 189; Lemke, *Mahmud Šaltut*, pp.99 f.; Costet-Tardieu, *Un réformiste*, pp. 110–112

(113) On which see ʿAbd al-ʿAzim, *Mashyakhat al-Azhar*, vol. 2, pp. 65f.; French translation in Haim, "State and University in Egypt," pp. 112–115.

(114) The law 26/1936 is discussed in detail by Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 99–105; Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 112–116; Crecelius, The Ulama and the State, pp.318–321; Dodge, al-Azhar, pp. 151f.; ʿAbd al-ʿAzim, Mashyakhat al-Azhar, vol. 2, pp.32–29 ; French translation in Revue des Etudes Islamiques 10 (1936), pp. 1–43

(115) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 339–342.

في عام ١٩٣٨، أعاد «محمد حسين هيكل» وزير التعليم السنة التمهيدية في دار العلوم، وفي آخر الأمر ضمت المدرسة عام ١٩٤٦ إلى جامعة القاهرة لتخرج إلى الأبد من سيطرة الأزهر عليها.

See Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 120f.; Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 119f.; Reid, Cairo University, pp. 145f

للإصلاح. لكن في نهاية الأمر، فإن من أشعلوا المظاهرات ضد الظواهري لم يطالبوا بعودة المراغي حبًّا في حماسه للإصلاح، بل انتظارًا منه أن يلبي مطالبهم المادية أكثر مما فعل الظواهري. ورغم أن الصعيدي لم يزل مستعدًا لأن يحسب الظواهري على الإصلاحيين، فإنه عز عليه ما قام به من استرضاء للقوى الرجعية حتى لا يعكر صفو أيامه[١١٦].

لقد أصبحت رغبة الظواهري في الابتعاد عن الصدام أكثر وضوحًا في المسألة السياسية الخاصة بمن له حق تعيين شيخ الأزهر وغيره من كبار المسئولين. حافظ البند رقم ٧ من قانون الأزهر على الشرط الذي ينص على ضرورة اختيار شيخ الأزهر من صفوف كبار العلماء، على أن يكون التعيين بأمر من الملك؛ لكن هذا البند لم يشر لا من قريب أو بعيد لمن له حقُّ اقتراح اسم شيخ الأزهر، أو هل للملك الحرية المطلقة في تعيين الشخص الذي [يكون] على هواه.

وعلق الظواهري، بشيء من السخرية، فقال: إن المراغي لم يصرح برغبته في إعادة القانون رقم ١٥ لعام ١٩٢٧. وبدلاً من ذلك قام بإلغاء قانون عام ١٩٣٠ (الذي احتوى في البند رقم ٩٩ على إلغاء صريح لقانون عام ١٩٢٧)، لكنه ترك الباب مفتوحًا أمام ما إذا كان إلغاء الإلغاء قد تطور إلى أن وصل إلى إعادة الشرط السابق[١١٧]. وما هي إلا سنوات قليلة حتى تكرر السيناريو نفسه. فبعد أن تسبب ضغط الإنجليز على الملك فاروق في إعادة تنصيب مصطفى النحاس رئيسًا للوزراء في فبراير ١٩٤٢، [١١٨] نشَب صراع على السلطة بين حزب الوفد والسرايا في عامي ١٩٤٣-١٩٤٤ وكان الأزهر طرفًا فيه أيضًا.

---

(116) Al-Sa'idi, Tàrikh al-islah, vol. 1, pp. 131, 135. See also Lemke, Mahmud Šaltut, pp. 123–126; Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 155–168.

(117) Al-Zawahiri, al-Siyasa wa'l-Azhar, pp. 343f

(١١٨) كانت هذه هي المرة الرابعة التي يتولى فيها المنصب، فقد تولاه في ١٩٢٨، و١٩٣٠، و١٩٣٦/ ١٩٣٧

On al-Nahhas (1879–1965) see Mukhtar Ahmad Nur, *Mustafa al-Nahhas ràisan li'l-wafd, 1927–1953*, Cairo 2005.

ونذكر هنا أن الفترة الأولى للمراغي في مشيخة الأزهر أتت بعد تعيينه من قبل النحاس. غير أنه في الوقت نفسه توترت العلاقات بين الطرفين، وحث النحاس المراغي على الاستقالة. وأذعن المراغي وقدم استقالته لرئيس الوزراء (كما لو كان قانون ١٩٢٧ ما زال ساريًا)، لكن الملك فاروق رفض قبول الاستقالة (كما لو كان القانون غير سارٍ). ولم تنفك عقدة الأزمة التي لم يكن هناك بد منها - والتي امتدت لعشر شهور - إلا باستقالة النحاس نفسه في أكتوبر من عام ١٩٤٤، وأعقب ذلك عودة المراغي لمنصبه كأن شيئًا لم يكن.[١١٩] وكان الظواهري منافسه الدائم قد مات وقتها بالفعل، حيث مرت وفاته في مايو من عام ١٩٤٤ في ظل صمت من إدارة الازهر[١٢٠]. ثم مات المراغي نفسه في أغسطس من العام التالي.

لقد حولت الفترة الثانية للمراغي في مشيخة الأزهر الاهتمام نحو الأزهر، ففي الوقت الذي كان شغل الطلاب الشاغل في الماضي هو الشئون الدراسية وسبل معاشهم، اتخذت مظاهراتهم من الآن فصاعدًا منحًى سياسيًّا لا تخطئه العين[١٢١].

وليس معنى هذا أن اعتبارات الإصلاح لم يعد لها وزن أو قيمة، أو أن الإصلاحيين قد انسحبوا من المشهد وتواروا عن الأنظار. بل على العكس، نجد شباب العلماء على وجه التحديد من أمثال «محمود شلتوت»، و«محمد محمد المدني»، و«محمود الشرقاوي»، الذين ازدادت خيبة أملهم من فتور حماسة المراغي للإصلاح، يتقدمون الصفوف ويطرحون ما عندهم من اقتراحات. لكن نظرًا لعدم قدرتهم على نشر آرائهم على

(119) Al-Zawahiri, *al-Siyasa wa'l-Azhar*, pp. 346f.; Costet-Tardieu, *Un Réformiste*, pp. 181–175; Crecelius, *Th e Ulama and the State*, pp. 327f.

(١٢٠) مرت أربعة عقود ونصف حتى أعيد الاعتبار للظواهري في «مجلة الأزهر» عندما كتب «محمد رجب البيومي» مقالًا عنوانه: «إنصاف بعد إجحاف» اعترف فيه الشيخ «محمد متولي الشعراوي»، الذي كان وزيرًا للأوقاف وشئون الأزهر في السبعينيات بأن الطلاب الذين تظاهروا ضد الظواهري عامي ١٩٣٤/ ١٩٣٥ (وهو من بينهم) كانوا يجهلون الدوافع الحقيقية وراء قرارات شيخ الأزهر، التي كانت في الواقع في مصلحة الطلاب.

Majallat al-Azhar 69/8 (December 1996), pp. 1130–1135. On al-Sha'rawi (1911–1998) see Brunner, Islamic Ecumenism, pp. 373f..

(121) Costet-Tardieu, *Un Réformiste*, pp. 168f.

صفحات مجلة الأزهر التي كانت تخضع لشيخ الأزهر، كان عليهم أن يبحثوا عن منبر آخر، ووجدوا ضالَّتهم منذ مطلع الأربعينيات في مجلة «الرسالة» الأسبوعية التي كان يرأس تحريرها «أحمد حسن الزيات»، حيث انتقدوا المراغي على صفحاتها انتقادًا عنيفًا، لكن دون أن يترتب على هذا النقد أية عواقب عليهم في ذلك الوقت[١٢٢].

وبالنسبة للمراغي، كان قد ألقى بنفسه تمامًا تقريبًا في غمار السياسة، خاصة بعد أن تولى تلميذه الملك الشاب «فاروق» عرش مصر في عام ١٩٣٧. وقد رأينا كيف أنه عرض نفسه على المندوب السامي البريطاني، في ذروة الأزمة التي أثيرت حول الظواهري والتي لم يكن قد مر عليها سوى عامين، في صورة المرشح الذي لا دخْلَ له بالسياسة، مدينًا الملك فؤاد على ما زعمه من تلاعب بالأزهر كأداة سياسية. ولم يُخْفِ السير «مايلز لامبسون» سعادته الغامرة بذلك قائلاً: «يرى الشيخ المراغي أنه من المهم ألا يكون الأزهر في خدمة المصلحة السياسية لأي طرف[١٢٣]».

غير أنه بعد عودته شيخًا للأزهر، وفي ظل تأييد الملك الجديد له، ألقى بكل ثقل منصبه خلف الحوار الدائر حول الخلافة ومطالبة مصر بها. ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي يدلي فيها المراغي بدَلْوه في هذا الأمر. فقد حدث أنه قد استعد في أوائل عام ١٩١٥ لمرحلة ما بعد الخلافة العثمانية، وهي في بدايتها، بخطاب للحاكم العام البريطاني في السودان، السير «ريجينالد ونجيت»، شرح فيه كيف أن الخليفة، على عكس الآراء الإسلامية القديمة، ليس من الضروري أن يكون «قرشيًّا». وبعدها بعشر سنين، وبعد زوال الخلافة، وظَّف المراغي رحلته سالفة الذكر للحجاز لطرح الاقتراح بإحياء الخلافة من جديد تحت رعاية مصر، ومحاولة كسب تأييد الملك عبد العزيز آل سعود لتلك الفكرة[١٢٤].

---

(122) Lemke, *Mahmud Šaltut*, pp. 123–149; Costet-Tardieu, *Un Réformiste*, pp. 155–168; on al-Zayyat (1885–1968) see Brunner, *Islamic Ecumenism*, p. 125, n. 16, and the references given there.

(123) Yapp, *Politics and Diplomacy in Egypt*, p. 99

(124) On the 1915 letter see Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 27–35; Kedourie, "Egypt and the Caliphate," pp. 179–181, 208–212 (English translation of the letter). On the 1925 mission see above, n. 88.

لكن الملك عبد العزيز لم يُعِرْه انتباهًا في ذلك الحين؛ أما الآن فتبدو الأجواء مهيأة أكثر من ذي قبل، وكانت السنوات الثلاث السابقة لاندلاع الحرب العالمية الثانية تموج بالنشاط في هذا الخصوص. بل ذهب المراغي إلى الحد الذي اجتهد فيه في التقرب إلى علماء الشيعة بإنشائه «المجلس الإسلامي الأعلى»، وهي خطوة لم يسمع بها أحد من قبل على الإطلاق. لكن هذا الأمر لم يأت بخير أيضًا[١٢٥]. رغم كل ذلك، يظهر نزول المراغي معترك السياسة حجم التغيير الذي طرأ على شخصية الأزهر في السنوات العشر السابقة، كما يظهر المدى الذي وصلت اليه عملية تسييس الأزهر. وبالطبع كان لشيخ الأزهر موقفه في الصراع بين الملك فاروق وحزب الوفد، كما انضم إلى الاحتجاجات ضد ما حدث في فلسطين، وشارك بحماسة في الجدال حول ضرورة دخول مصر الحرب العالمية الثانية إلى جانب الإنجليز. وعندما أصر المراغي على بقاء مصر على الحياد، كتب نهاية علاقاته القوية القديمة مع السلطات البريطانية[١٢٦]. ونتيجة لكل هذا النشاط السياسي المكثف، اكتسب الأزهر طابعًا أكثر عالمية. وبدأ إرسال وفوده الرسمية إلى أوروبا، وأفريقيا وآسيا، ليس فقط بغرض الدراسة في الخارج، بل لحضور المؤتمرات أو للدعوة إلى الإسلام[١٢٧].

---

(125) See Brunner, Islamic Ecumenism, pp. 103–120; Kedourie, "Egypt and the Caliphate," pp. 198–207; Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 126–137, 141–147; Israel Gershoni and James Jankowski, Redefining the Egyptian Nation, 1930–1945, Cambridge 1995, pp. 158–163.

(126) See Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 121–125, 137–141, 169–175.

(127) Ibid., pp. 116f.

كان الظواهري قد استن هذا العرف من قبل.

See his al-Siyasa wâl-Azhar, pp. 300–305.

كما ينبغي النظر إلى مسألة جواز ترجمة القرآن إلى لغات أجنبية من هذه الزاوية، وهي المسألة التي كانت محل جدل حاد في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي.

See Costet-Tardieu, Un Réformiste, pp. 237–246; al-Zawahiri, al-Siyasa wâl-Azhar, pp. 348–351.

خاتمة

العلماء والمفكرون هم نتاج عصورهم. و«محمد مصطفى المراغي» و«محمد الأحمدي الظواهري» و«محمد رشيد رضا» ليسوا استثناء من تلك القاعدة. ولقد تقاطعت مسيراتهم في الحياة في فترة من التغيير العميق: على المستوى الداخلي، كانت مصر ملكية دستورية وليدة، تجاهد بُغية الحصول على استقلالها وتبحث عن هويتها الوطنية، لعلها تجدها بين أقطاب متباينة كالفرعونية، والعروبة والإسلام. وعلى المستوى الخارجي، تسبب تفكيك الإمبراطورية العثمانية، وما تلاه من إلغاء الخلافة، والانتشار المفاجئ للوهابية في تغيير كامل في خريطة العالم الإسلامي الأكبر.

ولم يكن في مقدور الأزهر أن يقف منعزلاً عن ذلك، وهو الذي نجح - بشكل أو بآخر - في مقاومة جميع محاولات الإصلاح لعقود طويلة من الزمن. ويمكن أن نقول ونحن مطمئنون: إن وفاة أبو الفضل الجيزاوي في يوليو عام ١٩٢٧ كانت النقطة الأكثر حسمًا في تاريخ الأزهر مما درج الناس على افتراضه؛ لأن ذلك الحدث كان إيذانًا ببدء عملية تسييس الأزهر بشكل كبير.

ورغم ما أحدثه قانون عام ١٩٣٠ في هيكل الأزهر من إصلاح، فإنه لم يُحدث تغييرًا كبيرًا على المستوى الداخلي فيما يتعلق بمحتوى المناهج ومسار الدراسات. ولم تدخل المواد الجديدة إلا على استحياء، ولم ينجح إنشاء الكليات الجديدة في إخفاء حقيقة استمرار الدراسة على الكتب القديمة. وهنا يمكن أن نقول: إن التغيير الجذري الذي حدث عام ١٩٦١ هو الذي غير شخصية الجامعة إلى الأبد.

إلا أن الدور السياسي للأزهر هو الذي تغير في تلك الفترة، حيث اضطر الأزهر بفعل الصراع بين الملك والبرلمان أن ينحاز إلى طرف دون آخر. لا يختلف الظواهري أو المراغي حول هذا الأمر، وكلاهما انحاز للملك (بدرجات متفاوتة). لقد كان هناك كثير مما يجمع بين الرجلين: فكلاهما من الإصلاحيين الذين اضطرهم الواقع المحافظ إلى تهذيب اقتراحاتهما المبكِّرة الجريئة الداعية للإصلاح؛ وكلاهما من أنصار الملكية (وإن لم يكن المراغي شخصيًّا على وفاق كبير مع الملك فؤاد)، وكلاهما كان يعد نفسه عالمًا

سياسيًا بشكل يميزه عن غيره من العلماء. ويؤكد هذه الجزئية الأخيرة قلة إنتاجهما العلمي بشكل غير طبيعي (بالمعايير العلمية). فلم يكن لأي منهما مؤلَّف ذو شأن في الدين أو القانون، كما لم يتبحر أي منهما في تفسير القرآن، أو إصدار مجموعة من الفتاوى. ولا يبدو أن الظواهري كانت له رسالة علمية، باستثناء كتابه «العلم والعلماء» الذي أصدره عام ١٩٠٤، وتعطي كتابات المراغي (التي كانت قصيرة في معظمها) انطباعًا بأنها كانت ردًّا على أسئلة فرضتها اللحظة: فقد خرج بمذكرته في عام ١٩٢٨ عندما كان الجميع ينتظر منه تقديم مقترحات للإصلاح، وألف رسالته في جواز ترجمة القرآن في ذروة هذا الجدل في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي[١٢٨].

بيد أنه باستثناء هذه الخصال المشتركة بين الرجلين، كانت هناك خلافات بينهما لا تخطئها العين. فالحق أن الظواهري كان أكثر تقليديةً من حيث إنه من أتباع طريقة من طرق الصوفية، يزور أضرحة الأولياء التماسًا لراحة النفس ويولي أهمية كبيرة لمظاهر البَهْرَجة في التقدير والإجلال. على الجانب الآخر، كان المراغي أكثر صراحة في الإعلان عن مواقفه السياسية ولم يُخْفِ ميوله الدستورية الليبرالية وطموحه لأن يكون له دور محوري على المسرح السياسي؛ وكان يحب التعرف على السياسيين وإقامة حفلات لاستقبال الضيوف في الأزهر[١٢٩]. وفي هذا الخصوص، كان المراغي يمثل ما سيكون عليه أسلوب مشايخ الأزهر لاحقًا ممن أصبحوا مجرد موظفين من بعد عام ١٩٦١.

الحق أن حماسة المراغي لإصلاح الأزهر قد فترت بمجرد أن تولى مشيخة الأزهر للمرة الثانية؛ كما أنه من الصحيح أيضًا أن كثيرا مما كان يقوم به في مجال الإسلام اصطبغ

---

(١٢٨) تضم قائمة الكتب التي أوردها «كوستيت تارديو» في صفحة ٢٨٣ من كتابه «الإصلاحي» أحد عشر عملًا فقط، كلها مقالات باستثناء عمل واحد هو رسالته التي كتبها عندما كان رئيسًا للمحكمة العليا بعد عام ١٩٢٣، والتي بقي منها مخطوط وحيد.

Ibid., p. 23, n. 4. For al-Zawahiri's memoirs, see above, n. 30

(129) Costet-Tardieu, Un Réformiste, p. 18.

لم يكن ذلك موضع تأييد من جميع زملاء المراغي. وهذا هو عبد المجيد سليم على سبيل المثال (الذي سيصبح نفسه شيخًا للأزهر في الخمسينيات) يؤيد بشدة ضرورة ابتعاد العلماء عن السياسات الحزبية.

See al-Khafaji, al-Azhar fi alf ʿam, vol. 1, p. 277.

بصبغة سياسية، مثل مقاومته لحملات التبشير أو جهوده لإحياء الخلافة. إضافة إلى أن تدخلاته في عالم السياسة لم تخل أبدًا من الحسابات العملية. لكن سيكون من التهور أن نتهمه بالنفعية أو الانتهازية المحضة. فمثلاً قدم المراغي عام ١٩٢٩ ما يمكن أن نعدَّه خططًا براقة للإصلاح، مصطدمًا في ذلك بالأزهر. ثم إنه كان لزامًا عليه أن يتكيف مع التحدي الجديد المتمثل في «السلفية الجديدة الصاعدة». وبينما قنَع الظواهري بتجاهل هذا التيار من السخط، (وبالتالي جعل نفسه موضع انتقاد واحد من أبرز السلفيين الجدد وهو رشيد رضا)، أدرك المراغي الخطر الذي يمثله ذلك التحدي لصميم الصورة الذاتية لعالَم الأزهر، ونقصد بها سلطة تعريف الجماهير بالإسلام. ولم يعد الأزهر قادرًا على الاختباء خلف الحواشي، والشروح، وشروح الشروح على نصوص تعود إلى القرون الوسطى؛ بل كان عليه أن يحدد موقفه من القضايا الإسلامية الملحَّة في العالم الحديث.

حاول المراغي أن يصد هجوم السلفيين الجدد على مؤسسة الأزهر، التي جفَّ في عروقها ماء الحياة، في الأمور التي تصدرت أجندتهم، وتحديدًا أجندتهم السياسية، مثل قضية الخلافة، وحملات التبشير، وإرسال قوافل الدعوة إلى الخارج[١٣٠]. ومثلما كانت السلفية الجديدة ذاتها استجابة للتغيرات السياسية والاجتماعية في العشرين عامًا الأولى من القرن العشرين، فإن تسييس الأزهر كان استجابة لاقتحام السلفيين الجدد هذه المجالات.

وتبقى تفاصيل العلاقة بين جماعات السلفية الجديدة وعلماء الأزهر قصة لم تكتب بعد؛ لكن حالة المراغي تحديدًا توضح أن تلك العلاقة لم تكن علاقة عداء على طول الخط. إذ تشير الأجندة السياسية التي تبناها في الثلاثينيات وميوله نحو تلك الجماعات من ناحية[١٣١]، والتأييد الكاسح لرشيد رضا له من ناحية أخرى، إلى صلات مهمة (حتى لو كانت مؤقتة) بين بعض السلفيين الجدد وعلماء الأزهر.

---

(١٣٠) من المثير في هذا الصدد أن المراغي كان قد اقترح إنشاء كلية للدعوة والإرشاد في مذكرته التي تقدم بها عام ١٩٢٨، وهو ما يعني تبنيه لفكرتين محوريتين لدى جمعيات السلفية الجديدة.

(131) See above, note 99

وبالنسبة للأزهر، كانت الحقبة التي تعرض لها هذه الدراسة تعني المفاضَلة بين خيارين كلاهما مرٌّ، الأول هو احتكار الدولة له، والثاني هو تلقي سهام النقد من أشكال الوعي الإسلامي المتيقظ للتو من سُباته. كما كانت تلك الحقبة إعدادًا للأزهر لمعركتين تاليتين. فبعد ثورة ١٩٥٢، راح عبد الناصر يستخدم الأزهر في تحقيق مآربه السياسية، فيصيب مرة ويخطئ أخرى، سواء على مستوى الجبهة الداخلية (في حربه ضد الإخوان المسلمين)، أم على مستوى الساحة الدولية (أي في سياسته نحو السعودية والعراق[١٣٢]). غير أن تأميم جامعة الأزهر وتحويلها في النهاية إلى مؤسسة لها مهمة معلَنة هي إضفاء الشرعية على سياسة الدولة، كان له أثر عكسي، وأسهم على المدى البعيد في ظهور الإسلاموية داخل الأزهر نفسه. لقد تماهت الخطوط الفاصلة يومًا بعد يوم بين شريحة على الأقل من علماء الأزهر وبين الإسلاميين في العقدين الأخيرين[١٣٣]. وعلى ضوء تاريخ الأزهر في القرن العشرين، يبدو من المستحيل تمامًا أن نخمِّن المرتبة التي كان سيحتلُّها العلماء والمفكرون الدينيون الذين صنعوا تاريخ تلك الفترة في التَّراتُبية التي وضعها الجبرتي.

(132) See Brunner, Islamic Ecumenism, esp. pp. 249–337

(133) See Ivesa Lübben, "Die Angst der Azhar vor der Moderne," in Sigrid Faath (ed.), Politische und gesellschaft liche Debatten in Nordafrika, Nah-und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven, Hamburg 2004, pp. 193–220, and the articles mentioned above, n. 12.

الفصل السادس

تلاميذ الأفغاني ومحمد عبده في العراق

جدل علماء العراق من السُنة والشيعة حول الإصلاح بين الحربين العالميتين

أوريت باشكين

في عام ١٩٢٣، وجَّه المفكر العراقي «صالح شكر» (المولود عام ١٨٩٣) انتقادًا حادًّا لسياسات «محمد رشيد رضا» (١٨٦٥-١٩٣٥) الداعية لوَحْدة الأمة الإسلامية، واصفًا إياه بأنه» كاتب مختلٌّ، أصابه جنون العظمة، وحركته الأهواء»...كاتب تخلَّى منذ زمن بعيد عما تحلَّى به في مطلع حياته من صحيح العلم[1].

غير أن شكر يصرُّ على التفريق بين هذا الانتقاد لرشيد رضا وبين إعجابه بـ«محمد عبده»(١٨٤٩-١٩٠٥) أستاذ رشيد رضا الذي يعدُّه «خير من أنجب الشرق». فضلاً عن ذلك، يورد شكر قائمة بالمفكرين والمصلحين العرب أصحاب المنزلة الكبيرة عنده،

(1) "Rashid Rida the Owner of al-Manar," in Ibrahim Salih Shukr, Ibrahim Salih Shukr: hayatuhu wa-atharuh (edited by ʿAbd al-Hamid al-Rashudi, Khalid Muhsin Ismaʿil, and Jamil al-Jabburi), Baghdad 1978, pp. 503–504. Originally published in al-Nashiʾa al-Jadida, 16 November 1923

وضمت القائمة كثيرين منهم «شِبْلي شميل» (١٨٥٠-١٩١٧)، و«جمال الدين الأفغاني» (١٨٣٨- ١٨٩٧)، و «محمود شكري الألوسي» (١٨٥٧-١٩٢٤).

وبعد ذلك بنحو عشر سنين، وتحديدًا في عام ١٩٣٢، غطت صحيفة «الأهالي»، الناطقة باسم الديمقراطيين الاجتماعيين، المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القدس، وهللت الصحيفة بأن المؤتمر قد حضره ليس فقط بعض المفكرين المعروفين مثل رشيد رضا و«خير الدين الزِّرِكْلي»، بل حضره أيضًا ممثلون عن العراق[٢].

وفي رأيي أن انتقاد شكر لرشيد رضا وحضور علماء عراقيين مؤتمر القدس، أمران مهمان؛ لأنهما يشيران إلى وجود السلفية والإصلاح الإسلامي على صفحات الرأي في الصحافة العراقية في العشرينيات من القرن الماضي[٣]. لقد كان القراء العراقيون يتابعون أفكار الحركة السلفية، وأطروحات محمد عبده ورشيد رضا، وعرفت الساحة الدينية في العراق اتجاهات إقليمية ومحلية. فمن ناحية، شهد العراق جدلاً دينيًّا فريدًا بسبب الانقسام بين السُّنة والشيعة والحاجة للتعامل مع التحديات التي فرضتها الحركة الوهابية، ومن ناحية أخرى، خلفت الحوارات الدائمة بين الإصلاحيين المسلمين حول قضايا ترتبط بالحداثة، والعلم، والإصلاح، وحقوق المرأة، والعلاقة بين القومية والإسلام، جدلاً إقليميًّا وشرقَ أوسطي أدلى العراقيون بدَلْوهم فيه.

وكانت هيمنة المفكرين المصريين والسوريين على ما تخرجه دور النشر والصحافة العراقية تعود بعض الشيء إلى تواضع مستوى الأخيرة في بداية القرن العشرين[٤]، مما دفع الكثيرين من المفكرين العراقيين إلى نشر كتبهم خارج العراق، في الوقت الذي

(2) Al-Ahali no. 19 (29 January 1932), pp. 1, 4.

(3) On Rida, ʿAbduh and the Salafi yya, see Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, London 1962, pp. 222–245; Malcolm Kerr, Islamic Reform, Berkeley 1966; David Dean Commins, Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria, New York 1990

(4) Ami Ayalon, The Press in the Arab Middle East, New York 1995, pp. 25, 65–66, 92–93; Adib Muruh, al-Sahafa al-ʿArabiyya, Beirut 1966, pp. 330–334; Rafâil Butti, al-Sahafa fi 'l-ʿIraq, Cairo 1955, pp. 9–58

انتشرت فيه الكتب المطبوعة في مصر وسورية بين يدي القارئ العراقي.

أضف إلى ذلك أن طلبة العلم السُّنة من العراق كانوا يدرسون في القاهرة ودمشق وإسطنبول، حيث يدور الجدل والنقاش حول الإصلاح الإسلامي.

مرة ثانية يظهر هذان الأمران أنه في ظل المناخ المتعدد الذي أوجدته الصحافة العراقية الوليدة، كان من الممكن للمثقف العراقي أن يتأثر بمفكرين عَلْمانيين مثل «شِبْلي شميِّل» أو بمفكرين إصلاحيين إسلاميين مثل «محمد عبده»، وكان يمكن لكتاب اشتراكيين وعَلْمانيين، مثل كتاب «الأهالي» أن يتعاطفوا في بعض الأحيان مع بعض القضايا الإسلامية التي تجاوزت موضوعاتها حدود معسكر الإسلاميين.

وسوف نتناول في هذا المقال بالتحليل كتابات اثنين من الإصلاحيين العراقيين، وهما «هبة الدين الشهرستاني» الشيعي (١٨٨٣ - ١٩٦٧) و «محمد الهاشمي» السُّني (١٨٩٨ - ١٩٧٣). وفي رأيي أن آراءهما في العلم، والحداثة، والدين، تعكس حيوية الوسط الثقافي في العراق في أثناء العقود الأولى من القرن العشرين.

وفي السياق الشيعي، يؤكد باحثون مثل «إسحاق ناكاش»، و« جوان كول»، و«مائير ليتفاك»، وأخيرًا «تمارا الجلبي»، أن التواصل التجاري والفكري الذي تجاوز حدود المنطقة، قد ربط بين النجف، وإيران، والهند، ولبنان[٥]. وتؤكد الكتابات التي تناولت عائلة الألوسي أهمية السلفية والوهابية كليهما في السياق العراقي السُّني[٦].

(5) Yitzhak Nakash, Shi'is of Iraq, Princeton 1994; Meir Litvak, Shi'i Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The 'Ulamā of Najaf and Karbalā, New York 1998; idem, "Money, Religion, and Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala, 1850–1903," International Journal of Middle East Studies 23/1 (2001), pp. 1–21; Juan R. I. Cole, Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859, Berkeley 1988; idem, "Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786–1850," Middle East Studies 22/4 (1986), pp. 461–480; Tamara Chalabi, The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon, New York 2006

(6) Hala Fattah, "Wahhabi' Influences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745–1930," Journal of Islamic Studies 14/2 (2003), pp. 127–148 ; =

كما ركز باحثون آخرون على سبل انتشار أفكار الحركة السلفية وانتقالها من مراكزها في مصر وسورية إلى أجزاء أخرى من الشرق الأوسط. على سبيل المثال، أشارت «إيمي عالون» وأشار «رشيد خالدي» إلى تعرف أهل فلسطين على مجلة «المنار» السلفية وأعمال رشيد رضا[٧]. غير أنه في كل سياق شرق أوسطي كهذا نجد أن الفكر يتخذ طابعًا محليًّا يتناسب مع الحاجات المختلفة للمجتمعات الإسلامية المتعددة. لذلك تسبب انتشار المطبوعات، وحركة العلماء، وانتقال الأفكار من العراق وإليها، في إيجاد حوار حيوي حول كَيْنونة المسلم في العالَم الحديث، وحول مضامين الاستعمار والتنوير، والعلاقة بينهما. والأهم من ذلك كله أن هذه الحوارات، كما تناولها «راينر برونر» و «ويرنر إيندي» لم تكن مقصورة أبدًا على حدود المجتمع السُّني أو الشيعي[٨]. لذلك فإن من الضروري عند تناول كتابات علماء العراق، أن نتذكر الصِّلات المهمة بين الخطاب العراقي (المحلي) والخطاب الذي يتجاوز حدود الإقليم (العربي، والعثماني، والإيراني). وقد أشار «كول» إلى أن انتشار ما تنتجه قريحة علماء الدين من مطبوعات يسَّرت على شخصية عامة مثل «جمال الدين الأفغاني» أن يصل إلى جمهور عريض من القراء ويجيب عن استفساراتهم[٩]. وبالطريقة نفسها، جاءت مقترحات الإصلاح

= Basheer M. Nafi , "Abu al-Th anà al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur'an," International Journal of Middle East Studies 34/3 (2002), pp. 465–494; Samer Traboulsi, "An Early Refutation of Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab's Reformist Views," Die Welt des Islams 42/3 (2002), pp. 373–415

(7) Rashid Khalidi, Palestinian Identity, New York 1997, pp. 44, 54–55; Ami Ayalon, Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900–1948, Austin 2004, p. 89.

(8) Rainer Brunner, Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint, Leiden 2004; Werner Ende, "Ehe auf Zeit (mut'a) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart," Die Welt des Islams 20 (1980), pp. 1–43

(9) Juan R. I. Cole, "Printing and Urban Islam in the Mediterannean World, 1890– 1920," in Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly (eds.), Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean, New York 2002, pp. 344–364; See also Rudi Matthee, "Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National Debate," International Journal of Middle East Studies 21/2 (1989), pp. 151–169

الإسلامي فيما تخرجه المطابع العراقية في سياق معالجتها لمجموعة محددة من حاجات المجتمع العراقي.

ويمكننا أن نرى أثر المراكز السلفية واضحًا على المحيط البغدادي في الأعمال المتنوعة لأسرة الألوسي، حيث كان أفرادها ينشرون أعمالهم غالبًا في القاهرة؛ فقد نشر «أبو الثناء الألوسي» (١٨٠٢-١٨٥٤)، الذي كان مفتيًا لبغداد، تفسيره للقرآن «روح المعاني» في مطبعة بولاق؛ كما نشر «عبد الباقي سعد الدين الألوسي» (١٨٣٤ - ١٨٧٤) «دليل المسلم إلى الحج» بالقاهرة، ونشر أشهر أعضاء الأسرة عِلْمًا «محمود شكري الألوسي» أعماله الكبرى، بما في ذلك مقترحاته لإصلاح القانون الحنبلي في مصر(١٠).

وبشكل عام تعكس مسيرة حياة محمود شكري الألوسي ذلك الشدُّ والجذْب بين علماء العراق المحليين وبين علماء العراق الذين تتجاوز أعمالهم حدود العراق.

والثابت أن حملته الداعية لإصلاح الدين والحاجة لمحاربة البدع، جعلته محسوبًا على أوساط السلفيين. غير أنه بوصفه مصلحًا دينيًّا عراقيًّا أخرج أيضًا أعمالاً تتناول نُبهاء القرنين الثاني عشر والثالثَ عشرَ في بغداد، وكانت له انتقاداته للشيعة. ولم يَفُتِ

(10) For works printed in Cairo, see Abu al-Th anà Shihab al-Din Mahmud al-Husayni al-Alusi, *al-Fayd al-warid ʿala rawd marthiyat mawlana Khalid*, Cairo 1861; idem, *Sharh al-kharida al-ghaybiyya fi sharh al-Qasida al-ʿayniyya*, Cairo 1854; idem, *al-Tafsir al-ʿajib al-masbuk sabk al-lujayn alayhi sutur al-dhhab al-musamma Ruh al-maʿani fi tafsir al-Qurʾan al-ʿazim*, Bulaq 1883–1892; Mahmud al-Alusi, *Ruh al-maʿani fi tafsir al-Qurʾan al-ʿazim*, Cairo 1927; ʿAbd al-Baqi Saʿd al-Din ibn Mahmud Shihab al-Din, *Awdah manhaj ila manasik al-hajj*, Cairo 1861; Mahmud Shukri al-Alusi, *Kitab alAsrar al-ilahiyya: Sharh al-Qasida al-Rifaʿiyya*, Cairo 1887 or 1888; idem, *al-Darâir wa-ma yasughu li'l shaʿir duna nathir*, Cairo 1922/23; idem, *Bulugh al-ʿArab fi maʿrifat ahwal al-ʿArab*, Cairo 1924; idem, *Masâil al-Jahiliyya allati khalafa fi ha Rasul Allah ahl al-jahiliyya*, Cairo 1928; idem, *Târikh Najd*, Cairo 1925; Khayr al-Din Nuʿman ibn Mahmud, *al-Ajwiba al-ʿaqliyya li-ashrafi yat al-shariʿa al-Muhammadiyya*, Cairo 192–?; For works printed in Damascus, see Mahmud al-Qadiri, *Kitab kashf al-turra ʿan al-ghurra*, Damascus 1884.

الباحثون أن يسلطوا الضوء على موقفه شديد التقلُّب من الوهابية، إذ إنه تارة يدينها وتارة أخرى يعتنق بعضًا من أفكارها. وارتبط الألوسي، شأنه شأن كثير من أقرانه، بالصحافة، وترأس تحرير مجلة «الزوراء» العراقية، الناطقة بالعربية منذ عام ١٨٩٩[١١].

وهناك موضوع آخر كان غالبًا ما يدور حوله الجدل بشأن طبيعة الإصلاح الاسلامي، وهو ما يتعلق بحقوق المرأة والسُّفور. إذ كان لكتابات المفكر المصري «قاسم أمين» صداها العميق عند القارئ العراقي. وفي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، عكست الأعمال الشعرية لشعراء المدرسة الكلاسيكية الحديثة، من أمثال «جميل صدقي الزَّهاوي» (١٨٦٣ - ١٩٣٦) و« معروف الرُّصافي» (١٨٧٥ - ١٩٤٥)، الذي كان تلميذًا لمحمود شكري الألوسي، أفكار قاسم أمين، إضافة لآراء سلفية أخرى[١٢]. وفي قصيدة له بعنوان «المرأة في الشرق» أعرب الرصافي عن أسفه لوضع أهل الشرق الذين حكمتهم العادات وحولتهم إلى سجناء جَهْلِهم. وبالتالي راح هؤلاء الضالون يطلبون الهداية من علماء جاهلين سلَّموا لهم زمامَ أمرِهم. بل ذهب الرصافي إلى القول: إن العلم نفسه قبَع حبيسًا لعادات الشرق[١٣]. ويشير في قصيدته» المرأة المسلمة» إلى أن السلف عرفوا الطريق الصحيح فحرروا المرأة، بينما رُحْنا نحن مسلمو اليوم نئدها حية. ويمكن بلورة موقف الرصافي في سؤاله البليغ: «هل يعقل أن يتناقض حديث النبي مع قانون التمدينِ؟»[١٤].

(11) See the obituary of Mahmud Shukri al-Alusi in *al-ʿIrfan* 9/9 (June 1924), p. 852; see also W. Walther, "al-Alusi Family"; "al-Alusi, Abu al-Thanà Shihab al-Dib Mahmud"; "al-Alusi, Mahmud, Shukri Abu al-Maʿali," in Julie Scott Meisami and Paul Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, London 1998, vol. 1, pp. 83–84; H. Pérès, "al-Alusi," *Encyclopaedia of Islam*, Brill 2006 (Brill Online).www.brillonline .nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0049.

(12) On Zahawi's views on women, see Wiebke Walther, "From Women's Problems to Women as Images in Modern Iraqi Poetry, *Die Welt des Islams* 36/2 (1996), pp. 219–241; Masliyah Sadok, "Zahawi: A Muslim Pioneer of Women's Liberation," *Middle Eastern Studies* 32/3 (1996), pp. 161–171.

(13) Maʿruf al-Rusafi , *Diwan al-Rusafi* , Cairo 1959, pp. 342–343.

(14) Ibid., pp. 347–348. More on the deabte, see: Orit Bashkin, "Representations of Women in =

ثم إن الرصافي قد ردد آراء محمد عبده في موضوعات أخرى، إذ ذهب، متأسيًا بكلام محمد عبده، إلى أن التقليد ليس أمرًا محمودًا، ليس في مجال الدين فحسب، بل أيضًا في مجال الأدب والثقافة(١٥).

ويسلط هذا المقال، من خلال التركيز على أعمال هبة الدين الشهرستاني ومحمد الهاشمي، الضوء على أداء كلا العالمين على الصعيد الديني والفكري بالعراق. وينظر المقال إلى أن كتاباتهما تعكس الأفكار وتلخص المناقشات التي كانت تدور في الوسط الثقافي بالشرق الأوسط في ذلك الوقت، كما يشير إلى ما كان موجودًا في أعمالهما من شد وجذب وغموض.

وتعود أهمية أعمالهما إلى عدة أسباب؛ أولها: أنها تظهر مرة أخرى أن العلمانية في الوسط الثقافي العراقي لم تكن شرطًا لقيام حوار حول الدستورية والديمقراطية. وثانيها: أن مجال التاريخ الفكري العراقي بين الحربين العالميتين تَميز بتركيز المزيد من الاهتمام على المسئولين العثمانيين ونظرائهم العراقيين الذين تحولوا إلى قوميين، وعلى بعض المفكرين والسياسيين ممن كانوا يدعون إلى الفاشية والسلطوية والاستبداد(١٦).

غير أن بعض الأصوات الأخرى المختلفة تحدت هذه النَّغْرات المناهضة للديمقراطية، مثل المفكرين الليبراليين اليهود، وجماعة «الأهالي» من الديمقراطيين الاجتماعيين بالعراق، والحزب الشيوعي الوليد، والمفكرين الدينيين العراقيين ممن قدموا نظريات

= the Writings of the Iraqi Intelligentsia in Hashemite Iraq, 1921–1958," *Journal of Middle East Women's Studies* 4/1 (2008), pp. 56–61.

(15) *Al-Amal,* 8 November 1923. Republished in Ahmad Matlub, *al-Naqd al-adabi al-hadith fi 'l-'Iraq*, Cairo 1968, pp. 57, 256–257; see also his *al-Rusafi , Arâuhu allughawiyya wa'l-naqdiyya*, Cairo 1970.

(16) Reeva Simon, *Iraq between Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*, New York 1986; Phebe Marr, "The Development of Nationalist Ideology in Iraq, 1921–1941," *The Muslim World* 75/2 (1985), pp. 85–101; Peter Wien, *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian and Pro-fascist Inclinations, 1932–1941*, New York 2006; William L. Cleveland, *Th e Making of an Arab Nationalist; Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri*, Princeton 1971.

بديلة[١٧]. في حين لم تلق العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين أو الكيفية التي جمعت بها الحوارات الدائرة بين العلماء، والصحافيين، والإصلاحيين، والعَلْمانيين في الفضاء العام داخل العراق وخارجه - اهتمامًا كبيرًا. وكما نرى في هذا المقال، كان علماء الشيعة والسُّنة يقرأون أعمال بعضهم؛ لذلك لا يمكن للمرء أن يتصور فضاءً فكريًّا مستقلاً عند السُّنة أو عند الشيعة؛ حتى لا يظلم هذه البيئة الفكرية الثرية. وسيركز الجزء الأول من المقال على أعمال الشهرستاني، في محاولة لاستكشاف آثار الكتابات السُّنية على فكره، ويعقد الجزء الثاني من المقال مقارنة بين آراء الشهرستاني وآراء نظيره السلفي السُّني محمد الهاشمي.

قراءة المقتطف في النجف

ولد هبة الدين الشهرستاني في سامراء عام ١٨٨٤، ثم انتقل إلى كربلاء، لكنه استقر في النجف عندما مات والده عام ١٩٠٢، حيث درس فيها على يد كبار المجتهدين. في عام ١٩١٠ أصدر مجلة العلم ليبثَّ فيها آراءه عن الإصلاح والعلم. ثم تجول بين عامي ١٩١٢ و١٩١٤ في منطقة الشرق الأوسط والهند. وفور عودته للعراق، أيد الحرب العثمانية بوصفها معركة توحد المسلمين ضد الإمبريالية. وبعد تمكن بريطانيا من احتلال العراق عاد إلى كربلاء، حيث قام بدور محوري في ثورة عام ١٩٢٠ ضد الإنجليز، مما أورده غياهب السجن بل والحكم عليه بالإعدام، لكن في النهاية أُطلق سراحه في مايو ١٩٢١. وعمل وزيرًا للتربية والتعليم لفترة قصيرة (من سبتمبر ١٩٢١ حتى أغسطس ١٩٢٢)، بيد أنه استقال رفضًا لسياسات الحكومة الموالية للإنجليز والخلافات التي نشبت بينه وبين رجل التعليم «ساطع الحصري» (١٨٨٠- ١٩٦٧).

عمل الشهرستاني في محكمة التمييز الشرعي من عام ١٩٢٣ حتى عام ١٩٣٤، وفي عام ١٩٣٤-١٩٣٥، شغل منصب نائب بالبرلمان عن دائرة بغداد. وفي الأربعينيات من القرن الماضي بني مكتبة مهمة في «الكاظمية». وكان أكثر ما يميز الشهرستاني أنه واحد من أوائل الشيعة العراقيين الذي أفادوا من ظهور سوق النشر في منطقة الشرق الأوسط

(17) On Iraqi pluralism, see Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, pp. 43–51; Eric Davis, *Memories of the State: Politics, History and Collective Identity in Modern Iraq*, Berkeley 2005

ونشر كتبًا تنوعت بين الفلسفة، وعلم الكلام، والتاريخ، والتعليم[١٨]. وأثر كتابات الإصلاحيين السُّنة في أعماله أمر جلي. كما نشر في مجلة «المنار» لرشيد رضا، وأشار في أعماله إلى «محمد عبده» و«جمال الدين الأفغاني»، وتبادل الرسائل مع محمد عبده ورشيد رضا، وتابع باهتمام محاولاتهم ردَّ أصول الحكومات الدستورية والمنتخَبة إلى ما عرف قديمًا باسم الشورى[١٩].

ظهر كتاب «الهيئة والإسلام»[٢٠]، وهو أكثر كتب الشهرستاني شهرة، عام ١٩٠٩، حيث حاول فيه إثبات أن آيات القرآن وأحاديث النبي كانت تحتمل دومًا كثيرا من التأويلات. وجه الشهرستاني كتابه نحو كل من له صلة بالفلسفة، خاصة علم الفلك، سواء كانوا طلابًا في الكليات الدينية، أم قراءً تحصلوا على معلوماتهم من الصحافة الأجنبية واهتموا بالابتكارات الغربية[٢١].

وبصورة عامة، ذهب إلى أنه ليس هناك تناقض بين ما جاء في القرآن من إشارات علمية وبين علم الفلك، أو بين ما جاء به الدين وما جاء به العلم. ولذلك كان كتابه

(18) Werner Ende, "al-Shahrastani, Sayyid Muhammad ʿAli al-Husayni, Known as Hibat al-Din al-Shahrastani," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden 1997, vol. 9, pp. 216–217; Muhammad Mahdi al-ʿAlawi, *Hibat al-Din al-Shahrastani*, Baghdad 1929; Baqir Ahmad al-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani: atharuhu al-fi kriyya wa-mawaqifuhu al-siyasiyya,* Beirut 2002; ʿAli al-Khaqani, "Introduction: Hayat al-muʾallif al-Sayyid Muhammad ʿAli Hibat al-Din al-Husayni al-Shahir bi'l Shahrastani," in Hibat al-Din al-Shahrastani, *Nahdat al-Husayn*, Karbala 1969.

(19) Al-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani*, pp. 80, 92, 98, Nakash, *Shiʿis of Iraq*, pp. 55, 57–58, Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century*, p. 59; on his later participation in journals affiliated with al-Azhar, see ibid., p. 195

(20) Hibat al-Din al-Husayni al-Shahrastani, *al-Hayʾa wa'l-Islam* (3rd ed., introduced and edited by Ahmad al-Husayni), Najaf 1965 (2nd ed., appeared in Najaf 1961).

نال الكتاب عند صدوره استحسانًا كبيرًا في مصر، وقد ذكره «عبد العزيز جاويش». ومنذ عام ١٩١١ صدرت للكتاب ثلاث ترجمات إلى الفارسية، كما ترجم إلى اللغة الهندية والأوردية.

See Ahmad al-Husayni, "Introduction," in al-Shahrastani, *al-Hayʾa wa'l-Islam*, pp. 5–7.

(21) Al-Shahrastani, *Hayʾa wa'l-Islam*, p. 23.

تفسيرًا جديدًا للقرآن، والأحاديث النبوية، وأقوال الأئمة[٢٢]، مع أخذه في الاعتبار الدراسات التاريخية والتراجم لتوضيح سياق النصوص[٢٣]. ولم يكن يقل عن ذلك أهمية اعتماد كتابه على أعمال الفلاسفة السُّنة من أمثال «ابن سينا» (المتوفى عام ١٠٣٧) وعلى أعمال معاصِرة في العلوم مثل المقالات المنشورة بالعربية للمبشر الأمريكي «كورنيليوس فان ديك» (١٨١٨- ١٩١٥)، وأعمال «إسكندر معلوف» (١٨٦٨- ١٩٥٦)، و«بطرس البستاني» (١٨١٩- ١٨٨٣)، والمقالات المنشورة في مجلة «المقتطَف»[٢٤].

كان الشهرستاني يرى أن المعنى يتغير بتغير السياق، وأنه لا يمكن لجيل بعينه أن يكشف المعنى الحقيقي للنص القرآني، وأنه سيأتي دومًا جيل جديد لينظر في تأويلات الجيل الذي سبقه. وعلى سبيل المثال، تحدثت سورة «الروم» وتفسيراتها عن سقوط «بيزنطة» في وقت كانت هذه النبوءات تنتمي لعالم الغيب والمستحيل، وفوق إدراك عقل الإنسان أو حواسِّه، رغم أن النبوءة تحققت بالفعل بعد ذلك في وقت لاحق[٢٥].

ثم إن الشريعة كانت قد نزلت في البداية على قوم ثقافتهم شعارها الجهل والخرافة. ولم يكن من الممكن لمثل هؤلاء أن يقتنعوا باتباع تعاليم الإسلام إذا قيل لهم دفعة واحدة إن جميع معتقداتكم السابقة باطلة. لذلك انتشر العلم بينهم رويدًا رويدًا وزالت معتقداتهم الخرافية شيئًا فشيئًا، حسب قدرة عقولهم على الاستيعاب في تلك اللحظة. بمعنى أنه رغم أن الإسلام دين عالمي خالد، فإن أتباعه يختلفون فيما بينهم من حيث طريقة الاستيعاب ووقته وظروفه (العصر والمِصْر)[٢٦]. وفي بقية أجزاء الكتاب، حاول

(22) Ibid., p. 26.

(23) Ibid., p. 31.

(24) On Maʿluf see Mulaththam al-Badawi, *ʿIsa Iskandar Maʿluf*, Cairo 1969; on Bustani see Hourani, *Arabic Th ought*, pp. 188–102; on *al-Muqtataf*, see Dagmar Glass, *Der Muqtataf und seine Öfentlichkeit: Aufk lärung, Räsonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschrift enkommunikation*, Würzburg 2004; al-Shahrastani, *Hay'a wa'l-Islam*, p. 37.

(25) Al-Shahrastani, *Hay'a wa'l-Islam*, p. 45.

(26) Ibid., pp. 49–50.

الشهرستاني أن يتأول بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال الأئمة. وتناول بالدراسة على وجه التحديد الآياتِ والأحاديثَ التي جاء فيها ذكر السماوات السبع، والنجوم، والكواكب، والتي تعكس المعارف العلمية الحديثة عن المجموعة الشمسية وحركة الأرض. على سبيل المثال، فهم الأولون الإشارات التي وردت عن النجوم الساقطة (الشهب) في القرآن والأحاديث وأقوال الأئمة، على أنها تصوير لسقوط النَّيازِك.

يحدث الشهرستاني قراءه عن اعتراف رواد المستشرقين بأنه في الوقت الذي كانت فيه أوروبا غارقة في ظلام القرون الوسطى، عكف المسلمون على ترجمة أعمال الإغريق والفرس إلى اللغة العربية؛ وبعد ذلك، انتقلت هذه الأعمال نفسها إلى أوروبا بفضل التقاء أوروبا مع الشرق المسلم في الأندلس[٢٧]. حينئذ كرر الشهرستاني الرأي المعهود الذي يقول: إنه إذا أخذ المسلمون بما جاء به العلم، فإن بضاعتهم العلمية تكون قد ردت إليهم. بل ذهب بعيدًا أكثر من ذلك ليقول نقلاً عن مؤرخين إن مصر وسورية كانتا أول مكان في الشرق تسطع فيه شمس علوم الغرب على يد نابليون بونابرت[٢٨]»، وتبعتهما اليابان ثم الهند، ثم إيران تحت حكم «ناصر الدين شاه». حيث كانت تلك فترة حاولت فيها المجتمعات الاسلامية استعادة أمجادها وحماية أوطانها «بنور العلم وفضيلة الدستور»[٢٩].

ويبدو تصوير استعمار بريطانيا للهند واحتلال فرنسا لمصر على أنها أحداث جلبت نور العلم لهذه المجتمعات أمرًا محيرًا في ظل آراء الشهرستاني المعادية للاستعمار. فقبل الحرب العالمية الأولى، كان يعارض على طول الخط التدخل السياسي لأوروبا في شئون البلاد الإسلامية، كما كان ضد أنظمة الحكم الإسلامية التي تسمح بهذا التدخل. وكان يعارض الامتيازات الممنوحة للشركات الغربية معارضة شديدة، كما اعترض على مشروع سكك حديد الحجاز، وحذر من أخطار الاستعمار الروسي والبريطاني والفرنسي.

(27) Ibid., pp. 32–33.

(28) Ibid., p. 42

(29) Ibid., pp. 42–43

ولهذا السبب كان يرى أن وحدة المسلمين من سُنة وشيعة مطلوبة لمواجهة الأخطار الغربية المحدِقة، ونشرت مجلة «العلم» التي كان يصدرها فتوى تدعو لوحدة المسلمين، ورحَّب رشيد رضا بتلك الفتوى ترحيبًا قويًّا وأعاد نشرها في مجلة «المنار». وعلى المنوال نفسه، أعادت مجلة العلم نشر مقالات كتبها جمال الدين الأفغاني حول الحاجة إلى مكافحة الغزو الأوروبي.

أسس الشهرستاني في ترحاله عددًا من الجمعيات في العراق، وعمان، والبحرين، للدفاع عن الإسلام. وعندما زار الهند، كان لإخلاصه لفكرة وحدة المسلمين والصراع ضد الاستعمار، دور في أن يلقبه الهنود بـ«جمال الدين الأفغاني الثاني»، وهو لقب استرده العراقيون بعد ذلك بفترة[٣٠]. وبعد احتلال بريطانيا للعراق شارك الشهرستاني مشاركة قوية في ثورة ١٩٢٠، وتواصل مع زعماء القبائل ونظم دعمهم لمقاومة الإنجليز[٣١]. ومع ذلك دافع في كتابه «الهيئة والإسلام» عن موقفه الإيجابي من الإنجليز والفرنسيين، زاعمًا أنه يمكن تطويع قوى العلم الحديث لنصرة الأمة الاسلامية. أضف إلى ذلك، أن الأمر انتهى بالإنجليز إلى النظر إلى الشهرستاني بعين التقدير والاحترام، رغم أنهم أصدروا عليهم حكمًا بالإعدام بعد اشتراكه في ثورة ١٩٢٠. وقد ذكر أحد تقارير المخابرات أن الشهرستاني، «وهو صاحب أعمال مستنيرة لها جمهور واسع من القراء وترجمت إلى عدة لغات»، «له آراء غاية في التحرر»[٣٢].

وانتشر كتاب الشهرستاني في العالم الاسلامي انتشارًا واسعًا لأسباب عدة؛ أولها أن

(30) 'Udayy Hatim 'Abd al-Zahra, *al-Najaf al-Ashraf wa-harakat al-tayyar al-islahi: 1908–1932*, Beirut 2005, pp. 95–107, 207, 232–234; al-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani*, pp. 131–140; Nakash, *Shi'is of Iraq*, pp. 55; 57–58; al-Khaqani, "Introduction," pp. 8–9. On the relationship between the shrine cities, the Ottomans and the Hamidian regime, see Litvak, *Shi'i Scholars*, pp. 150–169.

(31) 'Abd al-Razzaq al-Hasani, *Tàrikh al-thawra al-'Iraqiyyya*, Sayda 1935, pp. 116, 126. 138–139; *al*-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani*, pp. 164–185; al-Khaqani, "Introduction," pp. 10–11.

(32) Office of the High Commissioner, Intelligence Report No. 22, 31 October 1921,FO 371/6353/52859

الحجج التي دفع بها كانت معروفة تقريبًا، حيث إنها أعادت تأكيد آراء سبق أن تبناها العلماء والمصلحون الدينيون من قبل، من السُّنة أو من الشيعة على حد سواء، أهمها التوفيق بين ما جاء به العلم والدين.

ومن ناحية أخرى، قدم الكتاب أفكارًا جديدة على القارئ في النجف والعراق في ذلك الوقت، ومن ثم اعتبر الكتاب منجزًا فكريًّا كبيرًا على الساحة العراقية.

وثانيها، أن الكتاب قد تفاعل مع نقاشات تتعلق بالمادية، تلك النقاشات التي كانت تدور في وسائل الاعلام المقروءة بالعربية والعثمانية. فقد شاعت ترجمات عربية لآراء «لودفيج بوشنر» (١٨٢٤-١٨٩٩)، و« يعقوب موليشوت» (١٨٢٢- ١٨٩٣) في الصحافة العربية بشكل أساسي، وإن لم يكن حصريًّا على صفحات «المقتطف»[٣٣]. كما نشر الشاعر العراقي «جميل صدقي الزَّهاوي» وهو من كبار أنصار المذهب الوضعي والدارونية الاجتماعية، عددًا من المقالات حول علم الطبيعة والتطور في «المقتطَف»[٣٤].

وقد تعرض الاعتماد على ما جاء به العلم واستبعاد الاعتقاد فيما هو في علم الغيب

(33) On Darwinism, positivism and science in Iraq, see Shaykh Rida al-Isfahan, Naqd falsafat Darwin, Baghdad 1914; Amir Hasan Fayyad, Judhur al-fi kr al-ishtiraki wa'ltaqaddumi fi 'l-'Iraq: 1920–1934, Beirut 1980, pp. 98–110; 'Abd al-Latif al-Rawi, Maqalat fi tårikh al-'Iraq al-mu'asir, Damascus 1985, pp. 27–35; Muhammad 'Ali Kamal al-Din, al-Najaf fi rub' qarn mundhu sanat 1908: haqåiq wa wathåiq wa-mudhakkarat min tårikh al-'Iraq al-siyasi, Beirut 2005, p. 83. In the Arab world, see Nadia Faraj, "The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf," Middle East Studies 7 (1972), pp. 73–83; Adel A. Ziadat, Western Science in the Arab World: Th e Impact of Darwinism, 1860–1930, London 1986; Marwa Elshakry, "Darwin's Legacy in the Arab East: Science, Religion and Politics, 1870–1914," Ph.D. dissertation, Princeton 2003; Hourani, Arabic Thought, pp. 125, 143, 167, 171–173, 248–253; on the influence of Positivism, Darwinism and Science on the Young Turks, see M. Şükrü Hanioğlu, Preparation for a Revolution—The Young Turks 1902–1908, Oxford 2001, pp. 289–290, 292; M. Şükrü Hanioğlu, The Young Turks in Opposition, Oxford 1995, pp. 18–32; 203–295; 208–212.

(34) 'Abd al-Hamid Rushdi, *al-Zahawi: dirasat wa-nusus*, Beirut 1966, p. 39.

للانتقاد من علماء السُّنة والشيعة على حد سواء في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائل القرن العشرين.

لقد تميز الشهرستاني في مسيرته الطويلة بعدائه للأفكار المادية، جنبًا إلى جنب مع تقبله لمسلَّمات العلم. وكان أكثر ما شقَّ عليه هو ما ذهب إليه «ديفيد هيوم» من إيمان بالتجريبية ومذهب الشك، مع الإيمان بأن الحواس هي سبيل الإنسان للوصول إلى المعرفة. وهاجم الشهرستاني في مقالات لاحقة نشرت في مجلة «العرفان» اللبنانية، كل من كانوا يؤمنون بأن العلم يمكن أن يفسر كل جوانب الوجود ومن ثم ينبغي أن يحل محل منظومة المعتقدات الدينية(٣٥).

وحذر المسلمين ألا يكونوا «كالبهائم أو كـ«ديفيد هيوم» يحصرون خبراتهم فيما يدركونه بحواسهم(٣٦). وذهب إلى أن علماء الغرب تَبنَّوا النظريات العلمانية ليتحرروا من سطوة الكنيسة التي تضطهدهم، في حين لم يضطهد الإسلام حرية البحث العلمي.

ثم إن الفلاسفة والعلماء الأوروبيين أنفسهم انتقدوا النظريات المادية، كما أنه من المستحيل على العلم أن يقيس شيئًا أو يحكم عليه حكمًا دقيقًا. على سبيل المثال، تغيرت آراء الكيميائيين، والعلماء، والأطباء، عما كانت عليه أيام الأقدمين إلى اليوم. وبالتالي لم يكن العلم مسموحًا به فحسب، بل كان أمرًا ممدوحاً، غير أن الاعتقاد بإمكانية أو ضرورة تفسير العلم لكل شيء لم يكن أمرًا مأمونَ الجانب (٣٧).

ورغم رفض الشهرستاني للمادية، فإن أهمية كتابه «الهيئة والإسلام» تكمن في الوسائل التي انتهجها في النقاشات العلمية. فقد أشار الكتاب إلى أعمال «فان ديك» عن الفلك وإلى مقالات منشورة في «المقتطَف»(٣٨). كما أشارت مجلة «العلم» التي كان يصدرها إلى

(35) Hibat al-Din al-Shahrastani, "Tanazuʿ al-ruhiyya wa'l-madiyya," *al-ʿIrfan* 7/8 (April1923), pp. 494–500; idem, "al-Barahin ʿala tajarrud al-nafs," *al-ʿIrfan* 8/8 (May 1923), pp. 572–574; Hibat al-Din al-Shahrastani, "Ila man yurid al-ashyà mahsusa," *al-ʿIrfan* 8/9 (June 1923), pp. 648–650

(36) Al-Shahrastani, "Ila man yurid al-ashyà mahsusa," p. 650.

(37) Ibid., pp. 648–650; idem, "Tanazuʿ al-ruhiyya," pp. 494–500; "al-Barahin," pp.572–574.

(38) Al-Shahrastani, *Hay'a wa'l-Islam*, pp. 59, 221.

مطبوعات مثل «الاتحاد العثماني»، و«البشير»، و«الإقبال»، و«الحارس» التي كانت تصدر في بيروت، وإلى «الهلال»، و«المنار»، و«المقطم»، و«المقتطف» التي كانت تصدر في القاهرة، والى «الرابطة» و«الكوكب العثماني» اللتين كانتا تصدران في إسطنبول، وإلى «الآثار» و« المقتبسَ» اللتين كانتا تصدران في دمشق، وإلى «الرقيب» و « صدى بابل» اللتين كانتا تصدران في بغداد، وإلى «الإخاء» التي كانت تصدر في حماه، و«الإصلاح « التي كانت تصدر في بومباي، وإلى «إيقاظ» التي كانت تصدر في البصرة، وإلى «الحبل المتين» التي كانت تصدر في كَلْكُتا، وإلى «المجلس» التي كانت تصدر في طهران، وإلى «أبو نواس» التي كانت تصدر في تونس، وإلى « الهند الحرة» التي كانت تصدر في «باريس»[٣٩].

صحيح أن منطلق الشهرستاني يختلف اختلافًا كبيرًا عن منطلق المبشِّرين المسيحيين وحواريهم في لبنان، وصحيح أنه هاجم حملات التبشير في الشرق الأوسط على صفحات «المنار»، إلا أن القصص المنشورة في المقتطف عن «جاليليو» و «كيبلر» و«المجموعة الشمسية» قد أسَرَتْه إلى الحد الذي جعلته يشير إليها في كتابه.

ويكاد المرء يتخيل منظر مكتبة الشهرستاني، وكيف استطاع هذا القارئ النَّهم للصحافة المصرية واللبنانية أن يقارن ويقابل بين هذه المطبوعات وبين ما كان يقتنيه من أعمال الإمامين-: القرآن والسُّنة.

غير أن كتاب «الهيئة والإسلام» كان موجهًا نحو قارئ مختلف عن قارئ «المقتطف»؛ إذ كان موجهًا بالتحديد إلى جمهور القراء الشيعة من العرب. ونجد الدليل على الحفاوة بالكتاب في كلمات الثناء المنشورة على صفحات «العرفان»، التي كانت مصدرًا مهمًّا لأعمال الشهرستاني العلمية، وميزت أعمال الكثيرين من المفكرين الشيعة. وقدمت «العرفان» الكتاب بوصفه طارقًا لباب العلوم المستحدَثة، وفي الوقت نفسه، يلقي مزيدًا من الضوء على أعمال الفلاسفة والعلماء ويربطها بمبادئ الدين، متحديًا أعداء الإسلام[٤٠].

(39) Al-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani*, pp. 289–292 (the text presents a detailed table of all the journals quoted in *al-ʿIlm*); Nakash, *Shiʿis of Iraq*, p. 53; Kamal al-Din, *al-Najaf fi rubʿ qarn*, pp. 77–80.

(40) *Al-ʿIrfan* 8/3 (October 1910), p. 430.

بيد أن المحيط الفكري للشهرستاني لم يكن يتألف كله من العلماء أو القراء الشيعة، فقد كان من ضمن مجموعة المفكرين المحيطين به «الزهاوي» و «محمود شكري الألوسي». وبعد عشر سنين من صدور كتاب «الهيئة والإسلام» صارت الآراء الواردة فيه تحتل جزءًا مما يدور على صفحات ما ينشر في العراق، تلك الصفحات التي رأت في الشهرستاني واحدًا من أهم علماء الدين. وعلى سبيل المثال، عندما نشر الكاتب العراقي «رزوق عيسى»(المولود عام ١٨٨٥) على صفحات «الهلال» قائمة بأسماء المفكرين المرتبطين بالنهضة ارتباطًا وثيقًا، تصدت له صحيفة «العراق» اليومية؛ لأن قائمته خلت من «فرح أنطون»، و«مصطفى كامل» و «أحمد لطفي السيد»، كما خلت من شعراء النجف و «هبة الدين الشهرستاني»[٤١].

وتكشف حقيقة اعتماد الشهرستاني على الصحافة العربية في المعارف العلمية التي بنى عليها معظم بحوثه عن موقفه في ضرورة استخدام العلماء للصحافة في تنوير المسلمين. فالصحافة في رأيه هي عين الأمة، وهدفها هدايتها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكَر[٤٢]. ورغم أن هذه «أكليشيهات» محفوظة، فإن الجملة الأخيرة تشير إلى أن متابعَة الدين لمدى الالتزام بالفضيلة في الأماكن العامة مكانه الآن على صفحات وسائل الاعلام المطبوعة. أي إن الشهرستاني نظر للصحافة على أنها أداة من أدوات الدين في التواصل مع المسلمين. لهذا السبب وضعت مجلة «العرفان» الشهرستاني ضمن قائمة رفيعة من الكتَّاب الذين أسهموا في رفعة الصحافة، جنبًا إلى جنب مع «جورجي زيدان» (١٨١٦- ١٩١٤) وتولستوي[٤٣].

وفي العشرينيات من القرن العشرين، واصل الشهرستاني مناقشة القضايا الدينية والعلمية على صفحات «المرشد»، وهي صحيفة تَقدُّمية عامة، كان «أحمد جلال الدين» ينشر فيها فتاواه وهدفت إلى دراسة آثار آل بيت النبي، ونشر المقالات والمخطوطات التي لها علاقة بالعلم والدين، ودراسة تراجم المصلحين من العلماء واكتشاف ما خفي

(41) *Al-ʿIraq* 608/2 (1 June 1921), p. 2.

(٤٢) "Al-Suhuf wa'l-wataniyya wa'l-lugha al-ʿArabiyya," *al-ʿIrfan* 2/11 (October 1925),pp. 113–114

(43) Ibid

من حقائق الروح والروحانيات. وكان من أهم أبواب الصحيفة باب مخصص لأسئلة القراء يجيب عنها الشهرستاني. واعترف رئيس تحرير الصحيفة أن ضعفاء العقول من الناس قد نأوا بأنفسهم عن العلوم الدينية الحقيقية وعن أصوات العلماء الصرحاء؛ لذلك كان من المهم أن يتلقى القراء معلومات صحيحة عن الدين من علماء ثقات مثل الشهرستاني.

واشتملت أسئلة القراء التي كان يجيب عليها الشهرستاني والتي صدرت بعد ذلك في كتاب بعنوان «الدلائل والمسائل»(٤٤)، على موضوعات متعددة، مثل أصل بعض الطوائف كالدروز، وتفسير القرآن والأحاديث النبوية، ةمشكلات تتعلق بالعبادات والسلوكيات مثل الحجاب والحلال والحرام من الطعام. واشتملت إجابات الشهرستاني على تلك الأسئلة على شواهد من آراء الفلاسفة، وأحاديث النبي، وأقوال الأئمة، وآيات القرآن. واستعان الشهرستاني بالرمز في أحايينَ كثيرة. ففي ردِّه على سؤال حول تفسير الحديث النبوي الذي يشير إلى أن نهري النيل والفرات ينبعان من الجنة، تقصى الشهرستاني أصل الحديث وقال: إن الناس قديمًا كانوا يعتقدون أن الأنهار تجري من الجنة، وأن الهنود ينسبون أصل نهر «الجانج» إلى السماء، والتوراة تتحدث عن أربعة أنهار في الجنة، الفرات واحد منها. وأضاف أن سبب ذلك يعود إلى أن هذه الأنهار كانت مصدر الحياة في سالف الأيام، مما جعلها تجسيدًا لجنة الأرض التي تتنزل بركتها من السماء(٤٥). ولجأ الشهرستاني لعلم النفس لتفسير المغزى وراء بعض الممارسات الدينية. ففي ردِّه على سؤال حول إنكار الوهابية لزيارة قبور الأولياء، أجاب قائلًا: إن زيارة القبور تيسر التجربة الدينية؛ لأنه عندما يزور المسلم قبر حبيب عنده أو عزيز لديه، فإنه يعيش التجربة روحيًّا، لأنه يفتقد الميت ويذكره(٤٦).

---

(44) Hibat al-Din al-Shahrastani, al-Dalâil wa'l-masâil, Baghdad 1926. More on his method, see: Orit Bashkin, The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq, Stanford, CA, 2008, ch. 1.

(45) Ibid., pp. 38–39.

(46) Ibid., pp. 50–51.

كانت زيارة القبور مسألة خلافية أثارت الجدل والنقاش بين الإصلاحيين من علماء السُّنة والشيعة على صفحات منابر مثل «المنار» =

وقد أفاد الشهرستاني، باعتباره مفكرا معروفًا، من سوق النشر في إصدار نصوص هجينة تجمع بين فروع من العلم تنتمي للقرون الوسطى مع مستجدات حديثة على الساحة الفكرية. ثم إن إجاباته كان عليها أن تكون قصيرة نسبيًّا حتى تتناسب مع مساحة الصفحة المطبوعة من الصحيفة. وينبغي علينا أن نذكر أنه في السنوات الأولى من مسيرة الشهرستاني لم تلق جميع فتاواه ترحيبًا جيدًا، ففي عام ١٩٠٩، حدثت زوبعة عقب فتوى له حول التجارة المربحة في نقل أجساد الموتى من خارج النجف إليها كي تدفن فيها، وقال: إن تلك بدعة، ثم راح يحذر الناس من مغبّة الأخطار الصحية التي ينطوي عليها هذا السلوك. وأحدثت هذه الفتوى غضبًا بين الناس وأنكرها عليه عدد من كبار علماء الشيعة. إلا أنه في عام ١٩٢٠ أصبح الحجة البارزة في قضايا العلم والدين التي يلجأ إليه فيها المسلمون الشيعة[٤٧]. ورغم كل ذلك فلم تكن كتاباته تعكس آراء النجف فحسب، بل عكست الأصوات السلفية، والعربية، والمسيحية.

وهناك كتاب آخر للشهرستاني، بعنوان «نهضة الحسين» انتشر انتشارًا واسعًا وأعيد طباعته عدة مرات، ويظهر فيه تأثير وسائل الاعلام السلفية والعربية على فكره[٤٨]. وقد لقي الكتاب الذي صدر في البداية عام ١٩٢٦ استحسان كبار المفكرين الشيعة مثل «محمد الحسين آل كاشف الغطاء» (١٨٧٧-١٩٥٤)، واستحسان الشيخ المصري «طنطاوي جوهري» (١٨٦٢- ١٩٤٠)، الذي رأى في الكتاب إسهامًا للمجتمع الشيعي في النهضة العراقية[٤٩].

= See Yitzhak Nakash, "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i *Mujtahids* in the Early Twentieth Century," *Studia Islamica* 81 (1995), pp. 153–164.

(47) Nakash, *Shi'is of Iraq*, pp. 193–197; 'Abd al-Zahra, a*l-Najaf al-Ashraf*, pp. 185–190. On his general critique of the 'ulamà, see Litvak, *Shi'i Scholars*, pp. 110–111.

(48) In this essay I use the 1969 edition (5th edition). The full title of the text was *Nahdat al-Husayn: aw silsilat hawadith tàrikhiyya hawla faji'at al-imam sayyidina al-Husayn ibn 'Ali*, Karbala 1969. Other editions appeared in Baghdad and Najaf in 1926, 1937, 1946, 1958

(49) Al-Hajj 'Ali al-Jarbiri, "Introduction," in al-Shahrastani, *Nahdat al-Husayn* (1937), b, g (introduction pages are enumerated by letters).

وفي داخل العراق، ملك منطق الكتاب على السياسيين من السُّنة والشيعة قلوبهم وأسرَ عقولهم؛ فقد تأثر به «جعفر العسكري» (١٨٨٧ - ١٩٣٦)، وهو حجة دينية لا مراء فيها، تأثرًا كبيرًا[٥٠]، وكذلك المفكر والوجيه «محمد فاضل الجملي»(١٩٠٢ - ١٩٩٧)، الذي كان يرى أن قوة الكتاب تعود إلى طريقته الحديثة في السَّرْد، التي تتناسب مع رغبات طلاب العلم من أصحاب التوجه الإصلاحي. كما قال الجملي: إن هذا النص التهذيبي قدم نموذجًا جديدًا للجيل الجديد من المسلمين الشباب. وأكد أن ما قام به الكتاب من تَقصٍّ لتاريخ الحسين لم يكن سردًا طائفيًّا بل قصة ذات مغزًى أخلاقي لكل الناطقين بالضاد عن معركة الحقيقة والعدالة[٥١].

لقد كانت قصة مقتل الحسين عام ٦٨٠ ميلادية على يد الخليفة الأموي «يزيد بن معاوية»، وما تحمله من معانٍ دينية وكلامية، وإحياء ذكراها، وتسييسها، فكرة أساسية في الفكر والتاريخ الشيعي. وفي القرن العشرين، أصبحت القراءات المتعددة لهذه القصة وراء عدد كبير من الأجندات السياسية. وهنا يأتي كتاب الشهرستاني متسقًا تمام الاتساق مع هذا الأمر. إذ ذهب الشهرستاني إلى القول: إنه درس ثورة الحسين؛ حتى يسلط الضوء على معنى الإصلاح وحق الرعية في الوقوف في وجه الظلم، إضافة إلى تبصير القراء بثورة الحسين بوصفه رمزًا عالميًّا. ولم ينكر الشهرستاني أن الأفكار التي ناقشها الكتاب لها مضامينها التاريخية والسياسية[٥٢].

للوهلة الأولى قد يحار القارئ في استخدام الشهرستاني لمصطلح «النهضة» في الإشارة لثورة الحسين، حيث إن المعنى الحرفي للنهضة هو «البَعْث» أو «اليقظة». غير أنه سرعان ما يكتشف أن تفسير الشهرستاني لكلمة «النهضة» يوحي بحركة عالمية سياسية وأخلاقية ضد نظام سياسي ظالم. وهو يرى أن مصطلح «النهضة» يشير إلى جهد فرد أو جماعة ملتزمة بالعدل أو بالمصلحة العامة؛ لأنها كانت حركة شعبيةً ضد الفساد الأخلاقي والتعسف في استخدام الحقوق. وهي تتحدث عن شعب مضطهَد وأمة مقهورة، أقعدها الطغاة وكمَّموا أفواهها، ليس لها غير الحسين تعلق آمالها عليه، وقدم هو نفسه فداءً لها[٥٣].

(50) Ibid., d. The quote is from 5 May 1927.

(51) Ibid., d, h (the review was published in 1927).

(52) Al-Shahrastani, *Nahdat al-Husayn* (1969), pp. 35–36.

(53) Ibid., pp. 37–38. On *nahda,* see also: Bashkin, *Th e Other Iraq,* ch. 4.

وليس بمستغرَبٍ أن يعرض الكتاب صورة الحق ممثلة في الحسين مقابل صورة يزيد ابن معاوية الذي كان نموذجًا صارخًا للظلم في جميع صوره في دولة فاشلة. ويقول الشهرستاني: إن كتب التاريخ بها كثير من الشواهد على سلوك يزيد المشين، وكيف أنه حذا حذو أبيه معاوية الذي أخذ الحكم عنوة ولم يمنح المسلمين الحرية في أمور الشورى والانتخاب»، كما أنه قمع حرية الفكر وقضى على توق المسلمين للعدل أوكاد. وفي ظل حكمه، لم يكن أمام الشعب بديلاً سوى الثورة(٥٤).

من جانب آخر، كان الحسين رمزًا للحق والفضيلة، ولقد أسبغت هاتان الصفتان على ثورته مغزًى عالميًا وتاريخيًّا. فقد كان يعلم أنه الشخص الأجدر بالخلافة، إذ انتقل إليه هذا العلم اللدُني من أبيه وجدِّه لأمه. فأبوه الخليفة، علي بن أبي طالب، كان أثيرًا عند معظم المسلمين. ومما يبعث على الأسى أن الحسين كان يعلم أنه سيلقى مصرعه بسيف الطغيان، سواء استسلم ليزيد بن معاوية أم لم يستسلم؛ لذلك ألزمه القدر أن يمضي إلى حيث مضى.

والشيء المثير أن الكتاب يؤكد أن أهل العراق ظلوا يلحُّون على الحسين كي يأتي لنجدتهم. لذلك استجاب لهم، واجتهد في تنوير أفكارهم، وغشِي أنديتهم، وتظاهَر معهم ضد حكم بني أمية المستبد. ثم إنه لم يكن يرمز إلى الإجماع الشعبي فحسب، بل إلى إصلاح المجتمع وقيادته السياسية التي لم تكن مؤهَّلة للحكم(٥٥).

وخلَص الشهرستاني إلى أن أية أمة عمومًا لا تسلم قيادَها للنهضويين والإصلاحيين والمخلصين من العلماء، مآلها إلى الفساد والانحلال(٥٦).

من هذه الزاوية، يبدو الحسين شهيدًا من أجل إصلاح الأمة وتحريرها(٥٧). ومن هنا يقوم المغزى التاريخي لثورة الحسين على أنها أفرزت مصلحين وحركات اجتماعية إصلاحية عبر العالم الاسلامي بأسْرِه(٥٨). لذلك لا ينتهي الكتاب بمقتل الحسين، بل

(54) Ibid., pp. 29–40, 46, 57–59.

(55) Ibid., pp. 42–56, 61–62.

(56) Ibid., p. 45

(57) Ibid., p. 104.

(58) Ibid., p. 47.

يؤكد مشاعر الغضب المتأججة في أرجاء دولة بني أمية بعد مصرعه، عندما أراد المسلمون أن ينتقموا لمقتله. وتؤكد ثورة «المختار [ابن أبي عبيد]»[٥٩] (المتوفى في ٦٨٧) وغيره من الحركات السياسية التي تحدَّت حكم بني أمية، أن ذكرى الحسين كانت لا تزال حية في أذهان المسلمين. لذلك فإن مجيء بني العباس بعد بني أمية والقضاء عليهم جميعًا على يد الخليفة العباسي [أبي العباس] «السفاح» (حكم بين عامي ٧٤٥ و٧٤٩) كان يمثل نصرًا تاريخيًّا حاسمًا لبني هاشم[٦٠]. ثم إنه مع تَعاقُب السنين، انتشر إحياء ذكرى مقتل الحسين بين الشيعة في العالم العربي، وفي إيران، بل في الولايات المتحدة، على يد الموجات الجديدة من المهاجرين[٦١].

صحيح أن بعض تفاصيل قصة مقتل الحسين لا غرابةَ فيها، إلا أن بها بعض التفاصيل الجديدة الخطيرة نسبيًّا. فالكتاب يمكن قراءته على أنه قصة رمزية سياسية عن وَيْلات الاستبداد وفضائل الحكومات الدستورية المنتخَبة. ويؤكد الشهرستاني مرارًا وتكرارًا أن الحسين كان أثيرًا لدى أهل العراق، وأنه لبى نداءهم من أجل حكم أفضل. ثم إن حق أهل البيت في حكم الأمة الاسلامية يبدو استجابة لآليات الانتخاب والشورى بين المسلمين[٦٢]، وليس فقط أمرًا منزلًا من السماء. ومن الواضح أن حرية الفكر وحرية التعبير كانت من الحقوق التي أنكرها الأمويون على المسلمين، وأن أهل العراق شاركوا في المظاهرات السياسية ضد النظام السياسي الفاسد.

وتتردد في الكتاب أصداء حوارات مهمة تمثل الوسط السياسي والاجتماعي الذي

---

(٥٩) راجع ثورته: يا لثارات الحسين سنة ٦٦هـ في الطبري: تاريخ.

(60) Ibid., p. 135.

(61) Ibid., pp. 160–169.

(62) On the ways in which the Islamic practice of shura was turned into a debate about electoral process in the reform literature of the period, see Hourani, Arabic Thought, pp. 6, 144, 234–235, 300; on the problematic reception of the idea of shura in the Shi'i context, which points to the uniqueness of Shahrastani's ideas, see Roswitha Badry, "Marja'iyya and Shura," in Rainer Brunner and Werner Ende (eds.), The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political Culture, Leiden 2001, pp. 188–207

عـاش فيـه الشهرسـتاني خيرَ تمثيل، مـن خلال التركيـز على فضائل الإصـلاح والحكم الدستوري. وقد شكك الإصلاحيون الدينيون من السُّنة في العلاقة بين فكرتي الشورى والحكم الدسـتوري. وقد دارت مناقشـات حول فضائل الحكم الدسـتوري في النجف بعد الثورة الدستورية في إيران(٦٣). وتواصلت حوارات مشابهة عن الحكومات المنتخبة بعد الثورة الدستورية في تركيا. وكان الشهرستاني، وهو من أشد أنصار تقليص سلطات الحاكـم مـن خلال وسـائل دسـتورية، على اتصـال بمكتب جمعيـة الاتحـاد والترقّي في النجـف. فضلاً عـن ذلك، كانت ثورة ١٩٠٨ في تركيا لحظـة احتفى بها جميع العراقيين احتفاءً كبيرًا من السُّـنة والشـيعة على حد سـواء(٦٤). وشـاعت على صفحات الصحف البغدادية حوارات حول الثورة الفرنسـية، ومعنى السـيادة السياسـية وإرادة الشـعب، إضافـة إلى الحاجـة الملحة لوضـع نهاية للاسـتبداد، على يد المجموعـة المحيطة بالمصلح السُّـني «سـليمان فيـاضي» (المولـود عـام ١٨٨٥) في البـصرة، والعراقيـين المقيمـين في إسطنبول(٦٥).

ولا يعد كتاب «نهضة الحسين» خير مثال على الخطاب الشائع في فترة ما قبل الحرب العالميـة الأولى فحسـب، بل إنـه، يعكس أيضًـا الخطاب الـذي كان موجـودًا في مطلع العشرينيات من القرن الماضي. في تلك السنوات، كانت الصحافة العراقية تحدث قراءها عن أن انتهاك الحريات في ظل الحكم السـلطوي للسلطان عبد الحميد والقومية التركية قد أديا إلى اندلاع الثورة في البلاد العربية.

---

(63) Al-Bahadili, al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani, pp. 126–131, Khaqani, "Introduction," pp. 7–8, 18–20; On the context of the constitutional revolution in Iraq, see ʿAbd al-Zahra, al-Najaf al-Ashraf, pp. 46–51; Brunner, Islamic Ecumenism in the 20th Century, pp. 41–43; Nakash, Shiʿis of Iraq, pp. 50–52.

(64) On the debates about constitutionalism and reform following the revolution and Shahrastani's positions after 1908, see al-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani*, pp. 129–131, ʿAbd al-Zahra, *al-Najaf al-Ashraf*, pp. 51–58, Kamal al-Din, *al-Najaf fi rubʿ qarn*, pp. 139–153; Khaqani, "Introduction," pp. 23–27; Nakash, *Shiʿis of Iraq*, pp. 52–55.

(65) Sulayman Faydi, *Mudhakkirat Sulayman Faydi min ruwwad al-nahda al-ʿarabiyya fi 'l-ʿIraq*, Beirut 1998; Rushdi, *al-Zahawi*

كما دافع الكتاب عن حرية التعبير وحرية التجمع، مع الاحتجاج في الوقت نفسه على ما كانت السلطات البريطانية تقوم به من تقليص لتلك الحريات في ظل الانتداب البريطاني. وتحول ما انطوت عليه العملية الانتخابية إلى محنة عصيبة في تلك السنوات، إذ اعترض المجتهدون الشيعة في البداية على المشاركة في الانتخابات؛ خشية أن يتقلص تمثيلهم تحت حكم المملكة الهاشمية[٦٦]. ومن هذه الزاوية تظهر أهمية صدور الكتاب بعد سنتين من أول انتخابات في العراق. وتشي حماسة الشهرستاني في التعامل مع الحكومات المنتخبة بأن الاعتراضات الشيعية على الانتخابات لم تكن موجهة ضد عملية الانتخابات في حد ذاتها، بل على الطريقة التي أديرت بها العملية في العراق.

وهناك سمة أخرى مهمة من سمات كتاب «نهضة الحسين»، ألا وهي تجسيد شخصية الحسين كرجل من رجال الإصلاح. غير أن الإصلاح لم يكن يعني فقط الوصول إلى تغيير عادات بعينها، أو ممارسات مستهجنة، أو بدع مرفوضة؛ بل هو يشير إلى إزالة قيادة سياسية فاسدة بالقوة. وكانت الفكرة القائلة بأن الطغيان يفتح الباب أمام التمرد وعدم الاستقرار معروفة عند السُّنة والشيعة، حيث تناولت الصحافة العراقية في العشرينيات من القرن الماضي، كيف أن الطبيعة المستبدة للإمبراطورية العثمانية قد أدت إلى قلاقلَ سياسية واجتماعية. ورغم هذا يبقى السؤال: هل كان الشهرستاني يتأمل في أخطار نظم الحكم السابقة لا أكثر ولا أقل، أم كان يشير بأصابع الاتهام إلى الدولة الهاشمية المعاصرة، خاصة أنه ألف الكتاب عام ١٩٢٦ أي بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية؟

وربما ترتبط الإجابة عن هذه الأسئلة بتوظيف كلمة «النهضة» لتشير إلى ثورة الإمام الحسين. واستخدمت كلمة «نهضة» في السياق العربي لتشير إلى البعث الثقافي والأدبي في البلاد العربية، ذلك البعث الذي حدث في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

---

(66) On Iraq in the 1920s, see Toby Dodge, Inventing Iraq: The Failure of Nation Building and a History Denied, New York 2003; Peter Sluglett, Britain in Iraq, 1914–1932, London 1976. On the demands by the press for democracy and freedom of speech, see ʿIraq, no. 609 (19 May 1922), p. 1; Rafi dan no. 5 (5 October 1921), p. 1; Dijla, no. 48 (23 August 1921), p. 3; Istiqlal, no. 104 (8 June 1922), p. 1; ibid., no. 105 (9 June 1922), p. 1.

أما في السياق السياسي، فإن كلمة «نهضة» تشير إلى ظهور القومية العربية[٦٧]. في العراق، ربط الهاشميون بين «النهضة» وبين الثورة العربية، وأطلقوا على نهضة الشريف حسين مصطلح «النهضة الحسينية»[٦٨].

وتتضح محاولة الشهرستاني في التلاعب بمعنى كلمة «نهضة» في مقابلة أجراها معه المؤرخ الشيعي الشهير «عبد الرزاق الحساني» (المولود في عام ١٩٠٣)، حول كتابه عن ثورة عام ١٩٢٠. إذ وجه الحساني عدة أسئلة لكبار المجتهدين المشاركين في الثورة العربية، وطلب منهم التعليق على أسبابها وتحليل دور العلماء فيها. وكان مما أجاب به الشهرستاني:

> كانت نهضة الملك حسين في الحجاز، ومملكة فيصل في سورية، والصِّلات بين رجاله في بغداد وبين حركة «الكماليين» في الشمال، من أسباب إحياء الروح الوطنية بين العراقيين[٦٩].

وانقلب الرأي العام ضد قوات الاحتلال، واشتعلت نار الثورة بسبب «قسوة الحكام العسكريين البريطانيين في التعامل مع الشعب، وغياب العدالة من جانب الحكام السياسيين في تعاملهم مع الشيوخ، والأشراف، والعلماء». وأفاد العراق من هذه الثورة؛ لأن العراقيين وجدوا في الملك فيصل وسيطًا، حيث كان يحتفظ بعلاقات جيدة

---

(67) Paul Starkey, "*Nahda*," in Meisami and Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arab Literature,* vol. 2, pp. 573–574. See also Saree Makdisi, "Postcolonial Literature in a Neocolonial World: Modern Arabic Culture and the End of Modernity," *Boundary* 22/1 (1995), pp. 85–115; George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement*, New York 1965.

(68) On the *nahda* of Husayn in the Hijaz and *'id al-nahda*, see Faysal ibn al-Husayn, Speech in Baghdad (9 July 1921); Speech in Basra (24 June 1921); Speech in Baghdad (23 August 1921); Speech to the Catholic community (30 July 1921), in *Faysal ibn al-Husayn, fi khutabihi wa-aqwalihi*, Baghdad 1946, pp. 221–255; Sami Shawkat, *Hadhihi Ahdafuna*, Baghdad 1939, pp. 26–27; Yousif Izzidien, *Modern Iraqi Poetry*, Cairo 1971, pp. 96–97.

(69) Hasani, *Tàrikh al-thawra al-'Iraqiyyya*, p. 138.

مع البريطانيين، وناضَل من أجل إرساء مملكة عربية مستقلة ومن أجل إقامة علاقات ودية مع جيران العراق. وبخصوص دور العلماء، ذهب الشهرستاني إلى أن دورهم ينبع من علاقتهم بالثوار، ومن قيامهم بدور الوسيط بين الحكومة وبين الرعية، ومن كونهم مثالاً يقتدى به من العوام في جميع شئون الحياة(٧٠).

ولم يكن استخدام الشهرستاني لكلمة «نهضة» في تلك المقابلة من باب المصادفة؛ فقد استخدمت الكلمة، المرتبطة بالثورة العربية ارتباطًا حقيقيًا، في تلك المقابلة لتشير إلى انتشار روح الوطنية في العراق. فقد كان ينظر إلى الثورة العربية وثورة عام ١٩٢٠ على أنهما صورتان من صور المقاومة التي لها ما يسوِّغها من قبل الرعية المسلمة المضطهدة ضد ظلم الحكومة، وهو ما يشبه ثورة الحسين. إن اللغة المستخدمة في هذا الكلام تُخاطِب الجانب العربي والوطني، وتحتفي بإنجازات المملكة العربية ودور الهاشميين فيها. ويبدو العلماء، وهم المربُّون لهذه الأمة، في صورة الوسطاء بين الدولة والرعية، لكن قوتهم تابعة لقوة الدولة. وأسهم تهميش المجتهدين على يد الملك فيصل في تقزيم مكانتهم كوسطاء في السلطة بين الدولة وبين المجتمع. إلا أن تلك المقابلة قد تعني ضمنًا أن الشهرستاني كان يفضل مثل هذا الدور، أو أن هذا هو الدور الذي اختطه لنفسه. ومع ذلك كان يرى أن الحل المقبول فيما يخص الدولة الهاشمية هو دور الوساطة وليس الثورة.

كما أن كتاب «نهضة الحسين» احتوى على عناصر مناصرة للهاشميين. فالمغزى في الإشارة إلى العباسيين على أنهم «آل هاشم» على سبيل المثال، لابد وأنه يشير إلى وجود علاقة بالزعامة المعاصرة للهاشميين في العراق. صحيح أن العباسيين مَدينون بالفعل في ظهورهم إلى المشاعر المؤيدة للشيعة، إلا أن تصويرهم على أنهم يجسدون آمال الشيعة، وأنهم هم الذين أخذوا ثأر الحسين، أمر شائك في أحسن الفروض في ضوء العلاقة الملتهبة بين الخلفاء العباسيين والأئمة. وينبغي أن نذكر في هذا المقام أنه بعد بناء الدولة العراقية، قام الشهرستاني بدور مهم في المؤسسات القانونية والتعليمية الحكومية. ويبدو أن المقاربة التي ينتهجها نحو الدولة الهاشمية تشير إلى أنه لا يرى فيها صورة متكررة من الدولة الأموية الفاسدة.

---

(70) Ibid., pp. 138–139.

وفي الواقع، شارك الشهرستاني في أثناء الفترة القصيرة التي قضاها وزيرًا للتربية والتعليم، في أعمال مهمة أسهمت في تثبيت أركان الدولة القومية العراقية، مثل تعريب نظام التعليم، وإنشاء طبقة من النخبة العراقية المتعلمة من خلال إرسال الطلاب العراقيين في بعثات تعليمية إلى الخارج[٧١].

غير أن هناك عناصر أخرى من كتاب «نهضة الحسين» تبدو أنها تختلف اختلافًا جذريًّا عن السردية الوطنية الهاشمية. إذ تكشف لنا القراءة الفاحصة أن تفسير الشهرستاني للنهضة يناقض المفهوم الهاشمي لها، والسبب في ذلك يعود إلى حد كبير إلى أن الشهرستاني يرى أن التاريخ يكرر نفسه. فقد كان يُذكِّر القراء بنموذج «الحسين»، فهو نموذج كانت نهضته تحمل مغزًى أكبر بكثير من المشهد المعاصر. في «كل» جيل، تأخذ جماعة بعينها على عاتقها مسئولية مقاومة القهر السياسي. وبعبارة أخرى: تنكر قراءة الشهرستاني خصوصية النهضة الهاشمية، أو على الأقل تشكك في الفرضية القائلة بأن النهضة العربية كانت عملية متتابعة الخطوات أدت، من خلال انتهاج العلم، وانتقاد النظريات السياسية ذات الأصول الأوروبية، إلى تغيير علاقة الانسان بمجتمعه، ومن ثم أدت إلى ظهور القومية العربية. لقد كانت النهضة بالنسبة للشهرستاني ظاهرة متكررة، على المستويين العالمي الإسلامي، وردت في صياغة دينية وأثارت تاريخًا دينيًّا مألوفًا.

وهناك نقطة أخرى تختلف عن سردية القومية العربية، ألا وهي إدانة الدولة الأموية. فقد كشف «إرنست داون» و«بيتر واين»، أن القوميين العراقيين في فترة ما بين الحربين العالميتين طوعوا التاريخ الإسلامي، وخاصة الفترة التي تشكلت فيها الدولة الإسلامية، وأخذوا منه نماذج للحماسة القومية والسلوك العسكري المنضبط للقوميين المعاصرين[٧٢].

---

(71) For his works on education and views regarding the methods of learning in Iraq for primary schools, see al-ʿIrfan 8/5 (1923), p. 393. See also Kamal al-Din, al-Najaf fi rubʿ qarn, pp. 89–91; al-Bahadili, al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani, pp. 185–203.

(72) Ernest C. Dawn, "The Formation of Pan-Arab Ideology in the Inter-war Years," *International Journal of Middle Eastern Studies* 20/1 (1988), pp. 67–91; Wien, *Iraqi Arab Nationalism*, pp. 99–100

وداخِل هذه السردية، تبدو دولة بني أمية في الشام نموذجًا ملائمًا للدولة القومية العربية. غير أن المفكرين الشيعة انتقدوا إدراج بني أمية في نموذج القومية العربية انتقادًا حادًّا(٧٣).

وتؤكد إدانة الشهرستاني لبني أمية أنه أراد استبعاد مثل هذه التلفيقات من ذاكرة التاريخ القومي وتقديم سرديات تاريخية أخرى عوضًا عنها.

وفضلاً عن ذلك، فإن انتقاد «النهضة» الهاشمية مرتبط بموقف الشهرستاني البالغ التشكيك في كون القومية هي المبدأ الوحيد الذي ينظم العلاقة بين الأفراد في المجتمع. فقد كان يؤمن، منذ بدايات العقد الثاني من القرن العشرين، وخاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، بأن هناك حاجة لمنظمة دولية تراقب سلوك الدول القومية. كما اعترض على انتشار الأسلحة النووية في أثناء فترة الحرب الباردة.

وفي العقد الثاني من القرن العشرين أخذ الشهرستاني على شباب الأتراك من المتعصبين للقومية التركية سياستهم في تفضيل الأتراك على العرب(٧٤).

غير أن هذه المواقف زادت أهميتها في الثلاثينيات من القرن الماضي، أي في الوقت الذي تأثر فيه المفكرون القوميون بالآراء السُّلْطوية المناهضة للديمقراطية. وقال الشهرستاني عام ١٩٣٧: إن الإسلام دين أخوة لجميع البشر، بقطع النظر عن أعراقهم، وهو دين يُعْلي من كرامة الإنسان ويرفع من قدره. لذلك فإن النظريات التي تدعو لسيادة عنصر على آخر والنظم السياسية التي ترفع من منزلة الدولة على حساب الفرد، تتناقض مع صميم جوهر الإسلام والعروبة.

(73) Werner Ende, Arabische Nation und islamische Geschichte: die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts, Beirut 1977. See in particular his discussions of the Shi'i intellectuals' approach, pp. 113–171. On the riots that broke out in1927 over the teaching of a text praising the Umayyads, see: ibid., pp. 132–147; Husayn Jamil, al-'Iraq, shahada siyasiyya: 1908–1930, London 1987, pp. 183–202.

(74) Al-Bahadili, *al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani*, pp. 237–239; 'Abd al-Zahra, *al-Najaf al-Ashraf*, pp. 237–238

ثم إن النازية كانت فكرة غريبة على ما جاء به الإسلام من أن الدين يوفر أساسًا لديمقراطية كاملة من جانب، ولبناء إنسان قوي من جانب آخر[٧٥]. وتكشف هذه العبارة أن انتقاد الشهرستاني للصور المتطرفة من القومية العرقية، التي وسمت كتاباته قبل الحرب العالمية الأولى، ظلت راسخة كما هي حتى في السنوات التي انتشرت فيها تلك الآراء القومية انتشارًا واسعًا في العراق.

وهناك جانب آخر من جوانب الإبداع في كتاب «نهضة الحسين»، وهو أن الكتاب يقدم نفسه كبحث في التاريخ. ويعرف الشهرستاني كتابه على أنه دراسة تاريخية، وقد اشتملت مقدمة الكتاب على قائمة بالمراجع، وذُيِّل النص بحواش واستشهادات عدة. ويذكر أن «إسرائيل جيرشوني» و«تشارلز سميث» قدَّما سرديات تاريخية عن حياة النبي، وتعرضا لعدد من الشخصيات الأخرى في التاريخ الإسلامي، عند قيامهما بتحليل الثقافة المصرية في فترة ما بين الحربين، واستخدما ذلك إسقاطات سياسية قوية عند مناقشة الأزمات الاجتماعية وإثارة حوار حول التغيير الاجتماعي بين من يستخدمون وسائل الإعلام المقروءة[٧٦].

ويشير كتاب الشهرستاني، الذي يشبه إلى حد كبير النصوص المنشورة في مصر، إلى أن التاريخ يحمل رسالة، وهذه الرسالة عالمية ومحلية في آنٍ واحدٍ.

ويبدو من كتاب الشهرستاني أنه مؤرخ وعالم دين؛ إذ اعتمد على الأحاديث التي تتناول علي بن أبي طالب والحسين والتي نقلها الأئمة، لكنه رتَّبها زمنيًّا في نص به

(75) Rom Landau, Search for Tomorrow, London 1938, pp. 226–227; Bashkin, The Other Iraq, ch. 2

(76) Israel Gershoni, "Th e Reader: Another Production—The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s," *Poetics Today*, 15/2 (1994), pp. 241–277; Charles D. Smith "The Crisis of Orientation and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s," *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973), pp. 382–410; Charles D. Smith, *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*, Albany 1983.

حواشٍ وإشارات مرجعية لعدد كبير من المصادر السُّنية[٧٧]. وأشار الشهرستاني لأعمال المؤرخ «جورجي زيدان» الذي كان ينشر روايات عن كربلاء وتاريخ العباسيين. وكانت مجلة «العرفان» اللبنانية التي نشر فيها الشهرستاني عدة مرات، تشير إلى أعمال جورجي زيدان وتنشر مذكراته.

وكان استخدام الشيعة بوصفهم ضحايا لعنف الدولة واستحضار الماضي الإسلامي كقصة رمزية سياسية تسقط على الحاضر من الأفكار الحاضرة في روايات جورجي زيدان، ولهذا السبب ترجمت بعض أعماله إلى اللغة الفارسية[٧٨]. كما اعتمدت مجلة «العلم» على إصدارات منشورة على صفحات « الهلال». ورغم قبول الشهرستاني لحق الحسين الإلهي في الحكم، فإن كتاباته دارت في وسط أدبي انفصلت فيه مكانة الحسين التاريخية عن السياق الشيعي، ووُظِّفت على أنها موضع للبحث التاريخي، إضافة إلى كونه رمزًا سياسيًّا.

وتكشف أعمال الشهرستاني بكل وضوح عن حجم السيولة التي كانت تميز الأوساط الفكرية في العراق. وقد خلق كتابه « الهيئة والاسلام» وإجاباته عن استفسارات القراء مساحة، للقارئ المسلم يتجاور فيها الدين جنبًا إلى جنب مع العلم والعقل. كما أنه وظف ما كان من أمر الحسين كقصة رمزية تحكي ما شاع في منطقة الشرق الأوسط منذ مطلع القرن العشرين، وكان موضع نقاش على صدر الصحافة الإيرانية والعثمانية والعربية. ونسجت مكونات قصة الحسين خيوط تلك الأفكار

(٧٧) تشير قائمة مراجع الكتاب إلى نصوص من تأليف كتاب شيعة، مثل «مَقاتل الطالبيين» لأبي الفرج الأصفهاني، أو «الكافي» لمحمد بن يعقوب الكليني، لكن تضم كتبًا مثل «مروج الذهب» للمسعودي، و«تاريخ الأمم والملوك» للطبري، و«العقد الفريد» لابن عبد ربه، و«الإمامة والسياسة» لابن قتيبة.

(78) See, in particular, Jurji Zaydan, Ghadat Karbalà: riwaya tàrikhiyya tatadammanu wilayat Yazid ibn Mu'awiya wa-ma-jara fi ha min al-hawadith al-faziah, wa-afza'uha maqtal al-Husayn wa-ahl bayt, 2nd ed., Cairo 1909. A translation titled 'Arus-i Karbalà appeared in Teheran in the 1920s; an earlier one, under the title Tàrikh-i Salma, appeared as early as 1903. On Zaydan, see Tomas Philipp, Gurji Zaydan: His Life and Thought, Beirut 1979.

المشهورة المستقرة في أذهان القراء، مثل فكرة عدم تعسُّف الدولة مع حرية التعبير، وحرية الفكر، وغيرها من الحقوق، إضافة إلى فكرة أن الحكومات المنتخبة لها فضائل مهمة. وهكذا اجتمعت هذه العناصر لتقدم ثورة الحسين من خلال استخدام مصطلح «النهضة» المشحون بالمعاني الثرية. واستطاع الشهرستاني بتوظيفه لهذا المصطلح أن يغير السردية الوطنية بطريقة غيَّرت من نظرة الأسرة الهاشمية إلى ماضيها. ومع ذلك، ومع أن الكتاب احتفى بالثورة في وجه الفساد، إلا أن الشهرستاني قبِل بإطار الدولة العراقية الحديثة (مثلما فعل كثيرون من أقرانه)، رغم انتقاداته الكثيرة لسياستها ونظرتها للتاريخ. لقد طوع كتابا «الهيئة والإسلام» و« نهضة الحسين» عددًا من السرديات ووسائل التحليل التي تنوعت بين السلفية والشيعية، وبين المسيحية العَلْمانية والاسلامية الإصلاحية. ولم يكن تلاميذ الشهرستاني يعيشون في جزيرة منعزلة عن العالم؛ بل على العكس طوعوا آراء كثير من المفكرين وألَّفوا بينها.

قراءة محمد عبده في بغداد

لكي نبرز الصِّلات بين الإصلاحيين من السُّنة والشيعة وأنشطتهم في المجال العام، دعونا نقارن أعمال الشهرستاني بأعمال نظيره السُّني «محمد الهاشمي»، الذي كان كاتبًا وشاعرًا تخرج في الأزهر حيث تعرف على أفكار محمد عبده. وأيد الهاشمي الهاشميين، وكان من ضمن الحكومة التي شكلها الملك فيصل في سورية. وعندما عاد للعراق، نشَط في عالَم الصحافة وكتب عدة مقالات عن «أبي العلاء المعري». كما أنه ترجم بعضًا من أعمال «فيكتور هوجو» إلى العربية.

وكانت مجلته «اليقين» منبرًا مهمًّا للنظر في الدين، وجعلت هدفها مناهضة نظريات المادية والداروينية الاجتماعية، ومهاجمة علماء الدين سُنة وشيعة؛ لتقاعسهم عن أداء ما عليهم من التزامات نحو المسلمين. ومن هنا جاء في العدد الأول منها [ما يشير إلى] أنها ستتناول قضايا مرتبطة بالعلم والتاريخ، كما تتناول بالتقييم ما يصدره العلماء والأدباء المعاصرون[٧٩].

(79) *Al-Yaqin*, no. 1 (16 January 1922), pp. 1–3

وحاول الهاشمي، مقلدًا في ذلك حذر الشهرستاني في معالجة مسألة القومية العرقية، أن يكشف عن كثير من أوجه الضعف الموجودة في الفكر القومي. وذهب في مقالة له بعنوان «الدين والقومية» إلى أن قصار النظر ممن يعتقدون أن القومية حلت محل الدين هم في ضلال بعيد؛ لأن القومية ليست إلا وسيلة إضافية تربط الناس بعضهم ببعض. وأن المبالغة في الدور المحوري للقومية يعني «شعوبية» جديدة، في إشارة إلى مدرسة «ابن المقفَّع»، التي ستؤدي بالإنسان في نهاية المطاف إلى العنصرية، وهي فكرة غريبة تمامًا على أي دين وأولهم الاسلام. وعلى النقيض من اللغة التي تعلي من شأن العصبية لقيام الدولة القومية، زعم الهاشمي أن صفة «مسلم» لا تشير إلى أصولٍ عربيةٍ لمن يؤمن بالدين أو حتى لقدرته أن يفهم القرآن باللغة العربية. لذلك فإن العراقيين في حل من أن يقلدوا ما كان التاريخ شاهدًا عليه في أوروبا، حيث الدين في إيطاليا دين إيطالي، وفي ألمانيا دين ألماني[٨٠].

وربط الهاشمي، فيما يشبه الهجوم الذي شنَّه الشهرستاني على المادية، بين المادية والعَلْمانية، وهي ظاهرة ولدت في أوروبا في ظروف معينة. حيث عانت الدول قبل عصر التنوير من هيمنة الكنيسة على السياسة، ولم يتوقف استغلال النظم المؤيدة للكنيسة أو المؤيدة منها للفقراء بحرمانهم من قوت يومهم، بلِ امتد الأمر إلى حرمانهم من حرية البحث العلمي[٨١].

ويرى الشهرستاني والهاشمي أن مشاعر السخط على مؤسسة الكنيسة أدت إلى قيام نظريات أنكرت الدين والروحانيات. غير أن جميع الدول لم تأخذ بالنموذج الأوروبي، إذ كانت الروحانيات منتشرة في الولايات المتحدة مثلاً. وصوَّر الهاشمي التوجه الروحاني في الولايات المتحدة على أنه حركة دينية تهدف إلى إثبات خلود الروح من خلال إيجاد تواصل مع أرواح الموتى وتقديم بديل للنظام الديني المستقر.[٨٢] كما ذهب الهاشمي إلى أن المادية مرتبطة بالداروينية الاجتماعية، وهي نظرية ليست من الإسلام في شيء؛ لتجاهلها الفقراء. وكان يرى أن مثل هذه النظرية ستؤدي إلى واقع لا يعرف

(80) Ibid., pp. 11–12. For context see also Bashkin, *Th e Other Iraq*, ch. 1, esp. pp.33–35.

(81) *Al-'Irfan* 8/7 (April 1923), pp. 494–500.

(82) *Al-Yaqin*, no. 3 (12 May 1922), pp. 78–79.

«الرحمة أو الحب»[٨٣]، والدين، كما يقول، [وإلى] قوة يتشرب من خلالها المؤمنون به الروحانيات.[٨٤]

وعلى غرار مجلّتي «العلم» و «المرشد» للشهرستاني، جاهدت صحيفة «اليقين» للهاشمي في تبيان أن الدين عنصر مهيمن في الحياة المعاصرة. فقد افتتح العدد الرابع عشر بمقالة لمحمود شكري الألوسي يبني فيها على ما قال به ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) حول مسلك من يعيش من المسلمين في بلاد لا يمكنهم أن يجاهروا فيها بحقيقة دينهم[٨٥]. ويشهد هذا المقال على مكانة الألوسي عند رئيس تحرير المجلة؛ إذ أفسح لمقاله صدر المجلة، كما يوحي بأن رئيس التحرير يرى أن فتاوى ابن تيمية تخاطب مسلم اليوم كما كانت تخاطب مسلم الأمس. لقد انعكس تأرجح الهاشمي بين سَرْديات القرون الوسطى وسرديات العالم المعاصر في اختيار الصحيفة لموضوعاتها. فقد احتلت الصفحات الأولى منها موضوعات تتناول سيرة النبي وسيرة علي بن أبي طالب، أو موضوعات من التاريخ الاسلامي.

غير أن «اليقين» لم تكتف بمهاجمة معسكر العَلْمانيين فحسب، بل تبنّت اصلاحًا دينيًّا...إصلاحًا أخلاقيًّا وتربويًّا يستهدف «القلبَ» و«الرُّوحَ». كانت مثل هذه الأفكار موضع تناول الشهرستاني في كتاباته عن الحسين. وكان الهاشمي يدعو للإصلاح؛ لأنه ضاق ذرعًا بالتوجهات الدينية المعاصرة. فلم يعد عامة المسلمين يفهمون آيات القرآن أو أحاديث النبي، وبدت لهم مثل مجموعة من الحروف والجمل الخالية من المعاني. والعلماء هم المسئولون عن ذلك الوضع الكئيب لأنهم هم أنفسهم لا يفقهون النصوص القرآنية والنبوية، بل أدخلوا عليها الخرافات والاختلافات[٨٦]. « والناس في العراق بين سُنة وشيعة، وكل طائفة لها علماؤها. فأين دورهم؟ [....] الإسلام ليس مجرد عبادات وحدود، لكنه معاملات، وأخلاق، وأدب، وسلطة». غير أن العلماء صرفوا

(83) Ibid., no. 2 (28 April 1922), p. 36.

(84) Ibid., no. 12 (22 November 1922), p. 428. See also Bashkin, *Th e Other Iraq*, p. 34.

(85) Ibid., no. 12 (20 November 1922), p. 429

(86) *Al-Yaqin*, no. 4 (12 June 1922), pp. 97–99. See also Bashkin, *The Other Iraq*, pp.34–35.

اهتمامهم إلى مثل تلك الأمور الخارجية من الدين كالصلاة والصيام؛ ثم انشغلوا بمصالحهم الشخصية إلى الحد الذي يرون فيه المنكر رأي العين، فلا يحركون ساكنًا لدفعه[٨٧]. وحثت الجريدة قراءها على أن يستلهموا كتابات محمد عبده، الذي رسم صورة صادقة للمؤسسات الدينية، وكيف أنها تتبنى الخرافات وليس صحيحَ الدِّين[٨٨]. « ما أكثر المساجد، وما أقل المصلِّين، وما أكثر المدارس وما أقل التلاميذ»!

وقدمت الصحيفة حلاًّ سلفيًّا لتلك المعضلة، ألا وهو التأسي بالنبي والرجوع إلى سُنته، وتطهير النصوص الدينية من الخرافات والأساطير التي دخلت الإسلام في القرون الماضية[٨٩].

وكما هو الحال مع الشهرستاني، ارتبط الهاشمي بعدة تيارات فكرية؛ على سبيل المثال، نشر «حسين الرحال» و «محمود أحمد السيد»، وكلاهما من الاشتراكيين مقالات في صحيفة «اليقين». وعلى الأرجح، فان كلا الرجلين لم تكن لهما آراء الهاشمي نفسها عن المادية أو رؤيته نفسها للنموذج المستوحى من تاريخ القرون الوسطى حيث يبدو أبطال الإسلام مثالاً يحتذيه قراء اليوم. لكن ما إن تتوافق أفكارهما مع دفاعه عن الإسلام أو انتقاده للقومية، تجد مقالاتهما طريقها للنشر. ومن هنا ظهرت على صفحات «اليقين» مقالات لهما يدينون فيها «جوستاف لوبون» على قصر فَهْمه للقومية، وينتقدون فيها «فولتير» لما كشفته كتاباته عن نبي الإسلام من عمى البصيرة[٩٠]. كما نشر الهاشمي أعمالاً لـ«يوسف غنيمة» المسيحي (المولود عام ١٨٨٥)، ولـ«محمد مهدي البصير» (المولود عام ١٨٨٥) وللشهرستاني نفسه، والاثنان من الشيعة.

وتكشف صحيفة «اليقين» عن مدى الانفتاح الذي اتسم به الوسط الفكري إلى الحد الذي كان يسمح بانتقاد الأفكار القومية والمؤسسة الدينية. ويكشف الرأي السلبي للهاشمي عن العلماء عن تطويعه لكتابات محمد عبده حتى تناسب السياق العراقي.

---

(87) Ibid., no. 16 (August 1922), pp. 460–465

(88) Ibid., no. 16 (7 August 1923), p. 589

(89) Ibid., no. 18 (3 March 1923), pp. 520–526

(90) Ibid., no. 14 (20 November 1922), pp. 466–467. On al-Sayyid and Rahhal, see Bashkin, *Th e Other Iraq*, pp. 25, 32, 34, 43, 49, 62, 146, 151, 161–162, 173, 179, 217,234–233 .

ورغم ذلك فإننا نجد كتاباته تخاطب العلماء السُّنة والشيعة على حد سواء، وربما كان ذلك مردَّه إلى شعوره أن المشكلات المتعلقة بالعَلاقة بين الإسلام والحداثة ترتبط بالقدر نفسه بالطائفتين معًا.

ولا يعني وجود أوجه شَبهٍ بين آراء الشهرستاني وهو من الشيعة، والهاشمي وهو من السُّنة، أن الانتماءات الطائفية ليست ذات بالٍ في العراق. بل يعني أنه في عالم الفكر والتحضُّر تتجاوز لغة الحداثة المشتركة الحدود الطائفية والدينية بأشواط بعيدة.

لقد كانت أعمال الشهرستاني والهاشمي جزءًا من عالم تجاورت فيه أعمال «محمد عبده» و«كورنيليوس فان ديك» جنبًا إلى جنب مع نصوص القرآن وأحاديث النبي بوصفهم جميعًا مصادر للفكر والكتابة عن الدين والروحانيات. وكانت القدرة على انتقاد الأفكار القومية المستقرة وكذلك المؤسسة الدينية الراسخة حاضرة في جميع هذه الحوارات ذات الأفكار المتعددة.

خاتمة

قد تكون بعض الأفكار التي تناولتها هذه المقالة مألوفة للغاية عند المتبحِّرين في تاريخ العلماء في مطلع القرن العشرين، مثل فكرة معارضة القومية العرقية وتبنِّي أفكار الوحدة الإسلامية قبل الحرب العالمية الأولى، وتأييد الإصلاحيين الإسلاميين للعثمانيين في الحرب، وانتقادهم للسياسات العنصرية المعادية للعرب من جانب شباب الأتراك، والاعتراضات الموجهة للماديين، والوضعيين، والمناصرين لعقيدة العلم التي ظهرت في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، والتوفيق بين ما جاء به العلم والدين.

وتشير إمكانية رسم خطوط التوازي بين علماء السُّنة في مصر والشام وبين علماء العراق من السُّنة والشيعة على حد سواء، إلى أن خطاب الإصلاح والسيادة والعلم ومقاومة الاستعمار دار على صفحات وسائل الاعلام المشتركة. واشترك في ذلك الحوار مجموعات من العلماء ممن قرأ كل منهم أعمال الآخر، وتعرفوا على المخزون الديني والأدبي نفسه، وانشغلوا بالمشكلات الاجتماعية والثقافية والفلسفية نفسها. لقد تفكَّر هؤلاء العلماء مليًّا في طبيعة عَلاقة الفرد بالمجتمع، وفيما يربط بين المجتمعات الإسلامية

المختلفة في عصر غلبت عليه دعوات القومية، وهيمن عليه الاستعمار، وفي الوسائل المتاحة للمسلمين لمكافحة التدخل السياسي والاقتصادي للقوى الغربية. ويظهر هذا الخطاب كيف كان يتم تبادل الأفكار وانتقالها.

ومن الجدير بالذكر أن الأفكار التي كان المبشرون المسيحيون يروجونها في لبنان تركت أثرها في مدينة النجف المقدسة، حيث كان المسلمون الشيعة قد اعتادوا قراءة «المقتطف»، وتوصلوا لطريقتهم في التعامل مع ما جاء به العلم.

ويبدو أن هناك شيئًا من خطوط رسم الشخصية يرتبط بِعَالَم العلماء العراقيين: ألا وهو الخيط الطائفي، ذلك الخيط الذي ربط علماء السُّنة بالقاهرة، ودمشق، وإسطنبول، وربط علماء الشيعة بإيران ولبنان؛ والخيط العراقي، حيث ناقش علماء السُّنة والشيعة أفكارًا مختلفة عن الإصلاح وتاريخ الأمة؛ والخيط العربي، حيث ربط القارئ العراقي بالصحافة العربية والحوارات المستنيرة عن الغرب. تداخلت تلك الخيوط، وتوازت في بعض الأحيان، بل تقاطعت في أحيان أخرى.

وتكشف أعمال الشهرستاني عن أن الحوارات الدائرة حول الحكم الدستوري والإصلاح الاجتماعي، وهو ما يميز السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى، كانت لا تزال تؤثر على فكره حتى دخول الثلاثينيات من القرن الماضي. ثم إن الفهم الأكثر تنوعًا للثقافة العراقية يعتمد على مدى توافر المصادر. وينبغي ألا يعمينا البحث عن طرق في التعبير عن النفس في المناخ العام من تلك التي استوقفت عالم الاجتماع والفيلسوف الألماني «يورجين هابيرماس»، سواء في الصحف اليومية، أم في الخطب العامة في المنتديات، أم الكتب المنشورة عن التربية والقومية، عن حقيقة أن التفكير في ماهية الحداثة كان موجودًا في بعض المجالات الأخرى، مثل المجلاَّت الدينية التي كان المصلحون الدينيون يجيبون فيها عن أسئلة القراء، وتنشر على صفحاتها فتاوى المجتهدين من العلماء، وتفسيراتهم لآيات القرآن وأحاديث النبي. ومن خلال مراجعة مثل هذه المصادر، جنبًا إلى جنب مع أعمال الديمقراطيين الاجتماعيين، والشيوعيين، والليبراليين (السُّنة، واليهود، والمسيحيون، والشيعة) يمكننا فهم المزيد عن الثقافة العراقية.

الفصل السابع

الباحثون الغربيون ودور العلماء في تطويع الشريعة لخدمة الحداثة: مراجعة نقدية

رون شاهام

مقدمة

أدلى كثير من الباحثين الغربيين في السنوات الأخيرة بدلوهم في ما حدث من تحولات في المكانة الدينية/ التشريعية، والاجتماعية، والاقتصادية للعلماء. وكان التحدي الرئيس من منظور العلماء هو ظهور الدولة القومية المركزية التي أممت الفضاء الديني والتشريعي، وحرمت العلماء من سلطتهم الحصرية في سَنِّ القوانين وتفسيرها. كان هناك عامل آخر له تأثير كبير على مكانة العلماء هو ظهور الإسلام الراديكالي، منذ بداية السبعينيات[1].

(١) بينما تراجعت مكانة العلماء في أثناء الستينيات،

(see Daniel Crecelius, "Nonideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Nikki Keddie [ed.], *Scholars, Saints and Sufi s*, Berkeley 1972, pp. 167–209)

فإن ظهور الإسلام السياسي الراديكالي في السبعينيات قد دفع بعض الدول، مثل مصر، لتوظيف النسخة المعتدلة من الإسلام التي يطرحها العلماء الراشدون كرصيد استراتيجي لمكافحة الإسلام الراديكالي، مما =

ويختلف الباحثون حول مدى مسئولية العلماء عن تآكل مكانتهم، وكذلك حول نجاح الاستراتيجيات التي انتهجوها للتكيف مع التحديات التي فرضتها الحداثة(٢).

وفي هذا البحث أركز على جانب واحد من النشاط الفكري للعلماء، ألا وهو محاولاتهم (ومحاولات غيرهم من المفكرين) لصياغة نظرية تشريعية إسلامية بديلة تتعامل، بشكل أكثر توفيقًا مما قدمه علم أصول الفقه القديم، مع التحديات التي فرضتها الحداثة بشكل عام، والتحدي الأكثر أهمية لرشاد التشريع وهو عملية تقنين القوانين بشكل خاص.

وكان «محمد عبده»، وهو من علماء الأزهر الحداثيين، وتلاميذه من بعده، قد أشار في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائل القرن العشرين، إلى الحاجة إلى مثل هذه النظرية،

= ساعد العلماء على الانتقال من مكانتهم السابقة على الهامش إلى تصدر الخطاب العام.

See Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952–94)," *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), pp. 371–399; Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), pp. 3–22.

(٢) على سبيل المثال، يرى «لايش» أن العلماء مسئولون عن أزمة الشريعة في العصور الحديثة لفشلهم في صياغة نظرية تشريعية جديدة تتسم بالأصالة.

See Aharon Layish, "The Transformation of the Shari'a from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," *Die Welt des Islams* 44 (2004), pp. 100–101 ("Nonideological Responses of the Egyptian Ulama"، حيث ذهب (قبل تعزيز الإسلام الراديكالي في مصر) إلى القول: إن رد فعل العلماء في مصر انحصر في الحفاظ على مكانتهم الاقتصادية والاجتماعية ومكاسبهم المادية. وأن موقفهم الدفاعي (بل عدم وجود موقف لهم من الأساس) للتحدي الأيديولوجي الذي مثلته العلمانية، ضيع عليهم فرصة تشكيل عملية التحديث في سياق إسلامي. أما «فوجل» فله رأي مخالف، إذ يرى أن العلماء ربما يكونون قد أفادوا في النهاية من خلال الضغط المتواصل لإجراء إصلاحات تشريعية على قنوات «السياسة» القديمة؛ لأن النظام التشريعي الحكومي الآن لا يتمتع بالكثير من الشريعة.

See Frank E. Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Leiden 2000, pp. 218–219.

وحاولوا الوصول إلى صياغة لها. ومنذ ذلك الحين حدثت محاولات أخرى، سواء من جانب العلماء أم من جانب غيرهم من المفكرين.

وفي النصف الأول من هذا البحث، أتناول آراء الباحثين الغربيين فيما يتعلق بالمزايا الفكرية التي تنطوي عليها بعض المنهجيات التشريعية الحديثة، لأبين أن هذه الآراء كانت خاطئة في الغالب. وفي النصف الثاني أتناول توقعات هؤلاء الباحثين حول إمكانية صياغة مثل هذه النظرية في المستقبل. وأحاول في تناولي لهذا الأمر أن أجيب عن سؤالين: (١) ما هُوية المفكرين المتوقع منهم صياغة هذه النظرية؟ (٢) ما طبيعة هذه النظرية وفحواها؟ وأتناول هذه القضية في ضوء ثلاثة نماذج تشريعية موجودة في الدول الإسلامية المعاصرة: نموذج القانون الوضعي، ونموذج تقنين الشريعة الإسلامية، والنموذج الموجود في المملكة العربية السعودية.

وأختم بالقول:

١- إن احتمالية قيام العلماء بوضع نظرية إسلامية في القانون أمر فيه نظر كبير.

٢- إن أية نظرية تشريعية قادمة لا بد أن تسمح بعملية تقنين القوانين.

النماذج التشريعية في الدول الإسلامية بمنطقة الشرق الأوسط اليوم

يمكن للمرء أن يتبين ثلاثة نماذج تشريعية في الدول القومية الموجودة في منطقة الشرق الأوسط (باستثناء تركيا، وهي دولة عَلْمانية). النموذج الأول، وهو نموذج القانون الوضعي، المطبق في معظم الدول، بما فيها مصر، وسورية، ولبنان، والأردن، وإيران، وتونس، والمغرب، تلك الدول التي علمنت جميع فروع القانون باستيرادها قوانين غربية التوجه (مدنية، وجنائية، وتجارية، ودولية)، تعمل بها محاكم تلك البلاد. ولم يترك للمحاكم الشرعية سوى قوانين الأحوال الشخصية، ومسائل الميراث، والأوقاف. حتى قوانين الأحوال الشخصية مسَّتها يدُ التقنين، في محاولة لتحسين وضع حقوق المرأة داخل الأسرة. ولكي يبدو تقنين قوانين الأحوال الشخصية كأنه أمر جاءت به الشريعة،

لجأ المشرعون إلى نوع من التقنين أسموه «التشريع» يستخدمون فيه الأدوات النظرية التي قدمها حداثيون مثل «محمد عبده» وتلاميذه.

وانقسم الباحثون الغربيون فيما بينهم حول اعتبار عملية تقنين الشريعة والمدى الواسع من الوسائل والآليات الموضوعة لتطبيق الشريعة المقننة تطويرًا أتى من داخل الشريعة أم من خارجها[٣]. فبينما يرى بعض الباحثين، من أمثال «كولسون» و «أندرسون» أن هذا التطوير يعبر عن حيوية الشريعة وقدرتها على تجديد نفسها والتكيف مع الظروف المتغيرة[٤]، يذهب كلٌّ من «شاخت»، و «لايش»، و«وائل حلاّق»، إلى أن عملية التقنين تشير إلى الانسلاخ عن الشريعة، بل عَلْمَنتها[٥]، من خلال إيجاد نسخة تشريعية بديلة لها[٦].

---

(٣) تذكر «آن ماير» أنه «ليس بمقدور غير المسلمين القطع بمدى شرعية تحويل الشريعة إلى لوائح، أو ما إذا كانت التطورات تدخل في أو تخرج عن الشريعة. وتذهب إلى أن إطلاق مثل هذه الآراء القاطعة أمر يعود للمسلمين وحدهم.

See Ann E. Mayer, "Outlining Comments for Panel: The Transformation of Islamic Law from Jurists' to Statute Law and Its Repercussions," unpublished paper submitted to *The Joseph Schacht Conference on Theory and Practice in Islamic Law*, Leiden & Amsterdam 1994.

يذهب «فوجل» إلى الرأي نفسه فيقول: «لا شك أن السعودية لا تطبق الشريعة الإسلامية تطبيقًا كاملًا، والحقيقة أنه لا يحق لي كما يرى بعضهم (بوصفي شخصا غير مسلم) الحكم على الموضوع.

See Vogel, *Islamic Law*, p. xv.

أما «لايش» فله رأي مخالف إذ يقول: «يجوز للمراقبين من الخارج الاشتراك في هذا الحوار، شريطة عدم إطلاق الأحكام».

See Layish, "Transformation," p. 91, esp. n. 21.

أما أنا فأرى أنه من الملائم اعتبار أي تطوير تشريعي مخالفًا للشريعة طالما أحجم الباحث عن اعتبار ذلك التطوير خروجًا عن الإسلام.

(4) Noel J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh 1964, ch. 14; Norman Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London 1976, pp. 52, 64–65; Layish, "Transformation," p. 94.

(٥) يشير مصطلح «العلمانية» عند «لايش» إلى عملية إدخال أحكام الشريعة ومبادئها في تشريع قانوني. أما الشريعة باعتبارها قانونًا فقهيًّا فتبقى كما هي.

Layish, "Transformation," p. 92, n. 22

(٦) يذهب «جوزيف شاخت» إلى أن» كل عملية تقنين لا بد أن تشوه الشريعة دون أن تنتبه لذلك» =

ومن زاوية أخرى، تسببت عملية تقنين الشريعة على يد مشرعين تابعين للدولة، منذ منتصف القرن التاسعَ عشرَ، في تحويل الشريعة من «قانون للفقهاء»، أي قانون وضعه خبراء قانونيون مستقلون (هم العلماء)، إلى «قانون تشريعي»، أي قانون يمرره مجلس تشريعي تابع للدولة. وكان لهذا التحول آثار بالغة، أهمها حرمان العلماء من سلطتهم «التشريعية» ومنح هذه السلطة لمجلس تشريعي علماني.

ويشير النموذج الثاني إلى دول مثل ليبيا، وإيران، والسودان، وباكستان. فقد قررت هذه الدول، بعد أن كانت قد طبقت النموذج الأول عقب استقلالها الوطني، أسلمة أنظمتها التشريعية، خاصة قانون العقوبات، بدءًا من السبعينيات. من المهم هنا أن نذكر أن تلك الدول لا تهدف إلى إعادة تنصيب الشريعة بالعودة إلى نظام تشريعي من صنع الفقهاء. بل على العكس من ذلك، سعت تلك الدول، مستفيدة من خبرتها الطويلة نسبيًّا وتجربتها الناجحة، فيما يبدو، في تقنين القوانين، إلى الإبقاء على عملية التقنين أداةً رئيسةً من أدوات أسلَمة التشريع. حيث إنها تتيح للدولة سيطرة ناجحة على النظام التشريعي ودرجة أكبر من التطابق، والاتساق، والاطراد داخل النظام القضائي.

مثال ذلك أن مشروع أسلَمة القوانين في السودان حدث في فترة حكم النميري (نحو منتصف الثمانينيات)، وكانت الاعتبارات السياسية هي الدافع الرئيس وراءه. غير أن الأهداف الثلاثة المعلَنة للمشروع كانت: (١) مراجعة النظام التشريعي الموجود ليكون متوافقًا مع المبادئ الرئيسة للشريعة؛ (٢) تخليص النظام التشريعي السوداني من آثار القانون الإنجليزي؛ (٣) تخفيف المجالات المتعددة للشريعة وتكييفها حسب المتطلبات الحديثة. وفي أثناء عملية تقنين عدد من مجالات الشريعة، ألغيت قوانين بأسْرِها أو الأجزاء التي تتعارض منها مع الشريعة (مثل ما يتعلق بضريبة الدخْل

= Schacht, "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica* 12 (1960), p. 108; also Layish, "Transformation," pp. 91–92.

كما يرى» وائل حلاق» أن قيام الدولة القومية المركزية واستخدام التقنين قد غيَّرا من طبيعة القانون وأدى ذلك بالتالي إلى نهاية الشريعة!.

See Wael B. Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?" in Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser (eds.), *Islamic Law and the Challenge of Modernity*, Walnut Creek, CA, 2004, pp. 22–26.

وغيرها من الضرائب غير الموجودة في الشريعة)، وإحلال الزكاة بدلاً عنها. كما أُدرج قانون إسلامي للعقوبات، يشمل الحدود الواردة في القرآن.

والنموذج الثالث يتمثل في الدولة السعودية، التي لم تقم بأية عملية إصلاح لنظامها التشريعي حسب النمط الغربي. ونجد أن النموذج التشريعي السعودي يقوم على تعاون وثيق بين ملوك الأسرة الحاكمة، والأمراء من جانب والعلماء من بيت آل الشيخ «محمد ابن عبد الوهاب» من جانب آخر. ويعود هذا التعاون إلى أيام الدولة السعودية الأولى في القرن الثامنَ عشرَ. من الناحية الشكلية، ليس للدولة السعودية الحالية لا دستور ولا هيئة تشريعية ذات سيادة، على غرار البرلمانات الأوروبية. وترى الدولة السعودية في القرآن دستورًا لها، ولا يزال العلماء السعوديون يتمتعون بسلطة مطلقة في تفسير القوانين الواردة في القرآن من خلال الاجتهاد، كما لا تزال المحاكم الشرعية السعودية تتمتع بكونها جهة الاختصاص الوحيدة في كل محاور القانون. وحسب نظرية «السياسة الشرعية» فإنه يجوز للحاكم أن يصدر أوامر تشريعية في قضايا لم يرد فيها نص في الشريعة، شريطة ألا تتعارض معها.

وفي أثناء القرن العشرين كانت الدولة السعودية في حاجة إلى تعديل النظام المؤسسي والقانوني لنظامٍ حكمٍ متزمِّتٍ ليوائم ظروف دولة، ومجتمعٍ، واقتصادٍ يواجه تحدياتِ الحداثةِ. وكان النظام يتوقع بالفعل أن يهرع علماؤه إلى تكييف الشريعة حسب احتياجات الدولة والمجتمع من خلال الاجتهاد. لكن «فوجل»، صاحب الدراسة الأوسع للنظام التشريعي الحالي بالمملكة يخبرنا «أنه عندما دعتِ الحاجة إلى تغيير سريع، لم يكن يصلح اللجوء إلى العلماء، وفقههم، ومحاكمهم، واستلزم الأمر الاقتباس من النماذج التشريعية الحديثة غربية الطراز». «ولم يكن أمام الملك، ونقصد هنا الملك (عبد العزيز)، سوى أن يَشرَعَ بنفسه للتعامل مع مشكلات قانونية لم تعرفها المملكة من قبل. وكان في حاجة لأن ينشئ على وجه السرعة مؤسسات قانونية حديثة، لا تقبل التأجيل، أو البحث عن بدائل لها على يد العلماء، من خلال التمحيص في الاجتهاد»[٧].

ونتيجة لذلك، أصدر الملوك السعوديون ما بين ١٠٠ إلى ٢٠٠ نظامٍ ومرسومٍ في

(7) Vogel, *Islamic Law*, pp. 288 and 174–175, respectively.

عـدد من الأمـور التي لم تنـص عليها الشريعـة، مثـل القوانين المنظمة لحمل الأسـلحة الناريـة، والجنسـية، والتأمينـات الاجتماعيـة، والمركبـات. ولتنفيـذ ذلـك الإصـلاح التشريعي، استحضر العلماء السعوديون والقائمون على سَنِّ القوانين كثير من الأدوات التشريعيـة، بعضهـا من وضع المدرسـة الحداثيـة في القانون، مثل التوسـع في السياسـة الشرعية، والمصلحة، والتخير، والاجتهاد (انظر مناقشتنا للمشروع الحداثي أدناه).

وكان ملوك المملكة يأملون في أن تطبق المحاكم الشرعية تلك الأنظمة. لكن المثير في الأمـر أن المحاكـم الشرعية بالمملكة ترفض بشـكل عام إنفاذ هـذه الأنظمة. وحدا هذا الرفض بالملك إلى أن ينشئ هيئات قضائية غير شرعية تطبق ما يصدره من مراسيم، غير أن العلـماء السـعوديين عارضـوا إنشـاء هذه الهيئات وما اسـتتبع إنشـاءها مـن تقليص لاختصاصاتهم[٨].

يقـول «فوجـل» في تعليقه على موقف العلماء السـعوديين من فحـوى تلك الأنظمة والهيئـات القضائية التي تتـولى تطبيقها: إذا كان رفض المحاكم الشرعية لتطبيق الأنظمة مفهومًـا، فـإن النصـف الآخـر مـن موقفهم يبدو غـير مفهـوم؛ إذ ليس مـن الأمانة أن يعارضوا معظم ما جاءت به هذه القوانين ومعظم إجراءات التقاضي المنفِّذة لها وهم لا يقدمون لها، بديلاً... وإذا كانوا جادين حقًّا في البت في قضايا الأنظمة من منظور الفقه، عليهم إذن أن يجتهدوا «اجتهادًا» حقيقيًّا للخروج بأحكام فقهية بدلاً من تلك الأنظمة، وهو ما لم يحدث. (الخطوط من وَضْع صاحب المقال للتأكيد)[٩].

نظريات جديدة في القانون

المشروع الحداثي

يدفع «أهارون لايش» في مقالته المهمة التي هي محلُّ استشـهاد الكثيرين والتي تأثر فيها بـ«جوزيف شـاخت[١٠]»، وعنوانها «إسـهام الحداثيين في عَلْمنة الشريعة الإسلامية» –

(8) Ibid., pp. 175–176.

(9) Ibid., p. 177

(10) Schacht, "Problems," pp. 119–120

بزعمَيْن على قدر كبير من الأهمية: أولهما أن المشروع الحداثي لإعادة صياغة النظرية التشريعية كان محاولة فكرية فاشلة[١١]. إذ لم ينجح «محمد عبده» وتلاميذه في صياغة نظرية فقهية جديدة متماسكة، كما أنهم فشِلوا في تعريف «المصلحة العامة» بوصفها مصدرًا من مصادر القانون وتحديد الكيفية التي ينبغي أن تعمل بها داخل النظرية التشريعية. وثانيهما أن الحداثيين دون قصد منهم يسروا عملية عَلْمنة الشريعة من خلال إيجادهم أدوات تشريعية مكَّنت المشرعين من تقديم القوانين المقننة، كما لو أنها منبثقة عن الشريعة، في حين أنها في الواقع علمانية محضة لا علاقة لها بالشريعة من بعيد أو قريب. ومن بين هذه الأدوات «التخير» وهو آلية انتقائية، أي إنها تجمع بين عناصر مختلفة من مدارس قانونية متباينة، و«الترقيع» أو التلفيق، وهو صورة أكثر تهذيبًا من التخير. وبذلك دمر الحداثيون الشريعة الكلاسيكية دون أن يقدموا لها بديلاً مناسبًا.

ويؤيد «وائل حلاق» في الفصل الأخير من كتابه «تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام: مقدمة في أصول الفقه السُّني» الطرح الذي يقول به «لايش» فيما يتعلق بالحداثيين، إذ إنه يذهب إلى تسميتهم بـ«النفعيين الدينيين»، وأنهم فشِلوا في بناء نظرية تشريعية جديدة لسببين رئيسين: (١) تعريفهم لمبدأ المصلحة بطريقة حولت الفقه إلى قانون نفعي؛ (٢) إسرافهم في استخدام آلية التخير، مما أدى إلى عدم اتساق المنطق القانوني[١٢].

المحكمة الدستورية العليا في مصر

بدأت المحكمة الدستورية العليا في مصر منذ تسعينيات القرن الماضي، وهي أعلى جهة للبتِّ في مدى موافقة القوانين المصرية للمبادئ العامة للشريعة الإسلامية[١٣]، محاولةً

---

(11) Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law," *Middle Eastern Studies* 14 (1978), pp. 263–277.

ورغم مرور ربع قرن فإن «لايش» لم يغير حكمه على المشروع الحداثي بأنه «فاشل».

Layish, "Transformation," p. 103.

(12) Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories*, Cambridge 1997. See also idem, "Can the Shari'a Be Restored?" pp. 24–25, 46

(١٣) ينص التعديل على المادة الثانية من الدستور المصري من عام ١٩٨٠، على أن «المبادئ العامة للشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع»

مهمةً لاستقاء المبادئ العامة للشريعة من المصادر الكلاسيكية. وتميز تلك المحكمة بين «أحكام القانون القائمة على أحكام قَطْعية الثبوت قطعية الدلالة» و«أحكام القانون القائمة على أحكام ظنية». وتقصد المحكمة بـ«الأحكام قطعية الثبوت» آياتِ القرآن والأحاديث النبوية الصحيحة. وإذا ما تعارض أحد القوانين مع حكم قطعي الثبوت وجَب إلغاء هذا القانون، لكن إذا ما تعارض هذا القانون مع حكم ظني، فليس هناك ما يدعو لإلغائه؛ لأن من حق المشرعين أن يمارسوا الاجتهاد مستندين في ذلك على الفقه وغيره من المصادر مثل «المصلحة»(١٤).

وحسب المعايير التي وضعها «لايش» (سترد لاحقًا)، فإن المنهجيات التي يطبقها قضاة المحكمة الدستورية العليا لا يمكن اعتبارها مشروعًا إصلاحيًّا حقيقيًّا للشريعة الإسلامية، لأن هؤلاء القضاة غير مؤهلين تأهيلَ العلماء. وإذا كان ذلك كذلك، فهم ليسوا دعاة مخوَّلين بالدفاع عن الشريعة، ولا هم ملزَمون باتباع منهجيات الشريعة في التشريع. وما إن يلجئوا إلى التشريع القانوني والتقنين، نجدهم ينحرفون عن إطار النظام التشريعي للشريعة(١٥).

منهجيات الترابي والتشريع الإسلامي في السودان[١٦]

ينسجم تطبيق الشريعة في صورتها المقننة في السودان انسجامًا واضحًا مع ما كان عليه «حسن الترابي» من تأهيل علمي وتمرس عليه من خبرة، وهو العقل القانوني الرئيس والمبدع وراء الإصلاحات؛ إذ رغب الترابي، وهو الضليع في الثقافتين الإسلامية

(١٤) على العكس من ذلك نجد قضاة المحكمة العليا في باكستان يسمحون لأنفسهم بأن تقوم أحكامهم في «الخلع» على القرآن والأحاديث بصورة مباشرة.

See Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton 2002, p. 230, n. 57.

(15) Layish, "Transformation," pp. 105–106.

(16) The analysis of the Sudanese case is based on Aharon Layish and Gabriel R. Warburg, *The Reinstatement of Islamic Law in Sudan under Numayri: An Evaluation of a Legal Experiment in the Light of Its Historical Context, Methodology, and Repercussions*, Leiden 2002, esp. pp. 275–285.

والغربية على السواء (إذ تخرج في إحدى الكليات الغربية، في القانون وليس في معهد ديني)، في أن يصوغ منهجيات تشريعية مرنة، من شأنها أن توسع الخياراتِ السياسيةَ لنظام الحكم الإسلامي. وفي الوقت نفسه، رغب في تكييف الإسلام ليناسب العصر الحديث حسب العلوم والقيم الموجودة في الغرب.

وجمع الترابي في المنهجية التشريعية التي وضعها بين أصول الفقه ومبادئ القانون في الغرب، وأراد الخروج بصورة جديدة من الفقه الإسلامي، من خلال عملية تقنين القانون والتشريع، حسب المهارة في انتقاء الأحكام.

صاغ الترابي «قانون الأحكام» - (الأحكام الرئيسة) عام ١٩٨٣ - الذي يخول القاضي، حال وجود فجوة في أي قانون أو في القرآن أو الحديث النبوي، أن يمارس الاجتهاد بناءً على المصادر والمبادئ القانونية على الترتيب الآتي: إجماع الفقهاء، القياس، المصلحة العامة، ما قضت به المحاكم السودانية الوطنية في الماضي، والعرف، على ألا تتعارض الأحكام القانونية المستمدة من هذه المصادر والمبادئ القانونية مع مبادئ الشريعة، والعدل الطبيعي، ومبادئ العدالة المستوحاة من القانون الإنجليزي، والمساواة، والضمير الحي.

يقول «لايش»: «إن ما يقدمه الترابي من مزج لمصادر القانون يستعصي على الفهم من وجهة نظر أنصار الشريعة الراشدة المعتمدين»[١٧]. كما يرى «لايش» و«وربورج» أن الانتقائية في إدراج مبادئ الشريعة في التشريع القانوني أدت في حالات كثيرة إلى الابتعاد عن الشريعة إلى حد تشويهها. على سبيل المثال، طبق المشرعون السودانيون حدودًا صارمة، مثل القَصاص، وقطْع اليد، على جرائم القتل، والزنى، والسرقة، غير أنهم في الوقت نفسه حرموا المتهمين مما تتيحه الشريعة لهم من درء للشبهات؛ تفاديًا لإقامة حد الجلد[١٨]، ومن ثم شوَّهوا ما حافظت عليه الشريعة من البداية من موازنة بين قسوة

(17) Layish, "Transformation," pp. 104–105

(١٨) على سبيل المثال، فإن «ممثل الدفاع الجيد» في إحدى قضايا الزنى قد يدفع بأن المتهم التبس عليه هل المرأة التي واقعها زوجته أم لا. وينسحب المنطق نفسه على حالة السرقة فيقال: إن الشيء المسروق لم يحتفظ به في حرز جيد، وأن قيمته لا تتجاوز النصاب الذي حدده الفقه.

العقوبة والآليات التي تحول دون إنزالها. ويرى نقاد آخرون أن الشريعة لم تحلَّ محلَّ القانون الإنجليزي أبدًا، وأن التغييرات المنفذة باسم أسلَمة القانون، لا تعدو أن تكون تغييراتٍ شكليةً أو سطحيةً.

ويشاطر وائل حلاق الرأي السابق نفسه[١٩]، ويصنِّف الترابي مع «النفعيين الدينيين» (مثل محمد عبده ورشيد رضا)، ويرى أن نظرية الترابي منقوصة. وفي وضع يؤدي فيه استخدام المنطق على أساس من القرآن والحديث إلى مصاعبَ اقتصاديةٍ خطيرةٍ، يبدو الترابي من أنصار الرأي القائل بأن تعطَى الأولوية للمصلحة. غير أنه لا يفصل في كيفية فهم النصوص وَحْدَها في مواقفَ يحدث فيها تعارض بين النص وبين الحكم المستمد من المصلحة العامة. يقول حلاق: «لا يمكن القول إن الترابي قد طرح برنامجًا فقهيًّا مناسبًا يستحق عليه ما سمي بـ «ثورة الترابي»، من غير أن يصوغ نظرية مستفيضة مفصلة تعالج هذه المشكلات»[٢٠].

اجتهاد العلماء السعوديين

يتمتع العلماء السعوديون بحرية اجتهاد تمكِّنهم، على الأقل من الناحية النظرية، من تحديث الأنظمة التقليدية لأصول الفقه وتجديدها. وهنا نشير إلى مستويين من الاجتهاد: مستوى عال يقوم به كبار العلماء، سواء كان بشكل رسمي أم غير رسمي، ويفضي إلى إصدار فتوى تضفي الشرعية على مرسوم أصدره الملك؛ ومستوى أدنى من الاجتهاد، أي اجتهاد قضائي، يقوم به القاضي في أثناء عملية نظر القضية ويؤدي إلى البتِّ في قضيةٍ ما بطريقةٍ مبتكَرة.

فيما يتعلق بالمستوى الأول من الاجتهاد، لم يَبْنِ ملوك السعودية إصلاحاتهم على أساس فقهي إلا نادرًا مقارنة، باعتمادهم في ذلك على القوانين المستمدة من الغرب؛ وهنا يتقدم العلماء ليقوموا بالدور المطلوب منهم[٢١].

---

(19) Hallaq, *History*, pp. 226–230

(20) Ibid., p. 230

(٢١) أفضل مثال على ذلك هو ما حدث عام ١٩٨١ عندما طلب الملك خالد من هيئة كبار العلماء أن تجد حكمًا شرعيًّا في نوعين من الجرائم: (١) صور الاعتداء البدني المختلفة، بما في ذلك الاغتصاب، =

يقول «لايش»: «ليس هناك أثر حقيقي على وجود الاجتهاد في التشريع... أكثر التغييرات شجاعة في الظهور في التشريع، هو الابتعاد عن القانون الوضعي الحنبلي، ومحاولة طمس الفوارق بين المدارس الفقهية الرشيدة، والنظر إليها جميعًا على أنها مخزون كبير يمكن استمداد أو «تخير» عناصر منه أو تخيُّرها لتوافق أهدافًا إصلاحية محددة سلفًا»[٢٢]. ويتفق كل من «لايش» و«فوجل»، في أن موقف العلماء السعوديين من الإصلاح موقف عملي وليس نظريًا، بمعنى أنهم يستخدمون الأدوات التشريعية المختلفة في الوصول إلى نتيجة تفرضها حاجات الدولة والمجتمع، لكن هذه الأدوات لا تصل إلى مستوى نظرية متماسكة من نظريات القانون»[٢٣].

أما الاجتهاد القضائي، فلم تتحقق إلى الآن التوقعات بأن يخرج هذا الاجتهاد بمخْرَجات تقيم العدل، ولا تتعارض مع الوحي، في قضايا بعينها، وبالتالي يمكن بمرور الوقت أن تمثل أحكامًا فقهية عامة تستدعي الحاجة لها[٢٤]. وفي الوقت الذي يصرُّ فيه القضاة على استخدام حقهم الرسمي في الاجتهاد، فإنهم يتحفظون في تطبيق المذهب الحنبلي. وعندما لا يجدون ضالَّتهم فيه، يعتمد القاضي منهم على أحكام قضائية

= والسطو المسلح، والقتل؛ (٢) جرائم المخدرات. أصدرت الهيئة الفتوى رقم ٨٥ التي صنفت تلك الجرائم تحت بند «الحدود» بتطبيق نص الآيتين ٣٣ و٣٤ من سورة المائدة عليها. وهذا النص، من زاوية الشريعة الحقة، والذي يشير إلى «من يبغون الفساد في الأرض»، يفيد بوصفه مسوّغًا لحد قطع الطريق. وتتسم هذه الفتوى بالابتكار، حيث إنها أضافت إلى التفسيرات الراشدة للآيتين بعض جرائم العنف التي ترتكب داخل المدينة وليس فقط على الطرق، وكذلك جرائم الزنى، وجرائم سرقة الممتلكات كما تترك هذه الفتوى للقاضي تحديد العقوبة المناسبة، في حين أن الفقه يقول بوجود عقوبات محددة تتناسب مع الجرم (على سبيل المثال، هل هي قطع طريق أو قطع طريق مع القتل). وقد استند المرسوم الملكي الصادر عام ١٩٨٢ في شأن جرائم الاعتداء البدني على هذه الفتوى.

See Vogel, *Islamic Law*, pp. 252–58.

(22) Aharon Layish, "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine," *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), p. 292. See also ibid., p. 287.

(23) Layish, "Saudi," p. 292; Vogel, *Islamic Law*, p. 115.

(24) Vogel, *Islamic Law*, p. 177

أصدرها قضاة أرفع منه درجة أو على آراء كبار العلماء[٢٥]. ولم يجد كل من «لايش» و «فوجل» سوى النَّزْر اليسير من حالات الاجتهاد القضائي التي تُعد استثناءً من هذا الوضع[٢٦].

ويمكننا أن نتفهم النتيجة المحبطة التي انتهى إليها الاجتهاد، من زاوية الكم أو الكيف معًا، في ضوء الحقيقة القائلة بأنه منذ القرون الأولى من تاريخ الإسلام، أرسى العلماء مع الدولة «فصلاً عمليًّا في العمل التشريعي» (ما يسميه «فوجل» باب فقه السياسة). من المنظور النفسي، يصعب على العلماء التخلي عن هذا الفصل التقليدي التابع للسلطة من أجل الدخول في الاجتهاد في أمور تشريعية كانت تتبع الدولة من قبل.

وخلاصة الأمر أنه بحسب الباحثين الغربيين الذين تعرضنا لآرائهم هنا، فإن العلماء (وكذلك كل أصحاب النظريات التشريعية من الإسلاميين المحدثين)، لم يتمكنوا من الخروج بطرح رصين يعيد تعريف العلاقة بين الشريعة والدولة القومية[٢٧]. ودفع هذا الفشل «وائل حلاق» إلى أن يرى أنه لا جدوى من إعادة بعث الشريعة: «يمكنا أن نقول مطمئنين: إن الشريعة كما نعرفها ولَّت بلا رجعة»، على حد قوله[٢٨]! وهو يعتقد أن نظرية أصول الفقه التقليدية لم تعد تناسب مقتضيات الحياة المعاصرة؛ لأنها تلتزم بالمعني الحرفي، وتسرف في الاهتمام بالمعاني المعجمية والفنية لنصوص الوحي.

وتذهب «آن ماير» أيضًا إلى أنه يجب التخلي عن أصول الفقه. وتستفيض قائلة: إن المشكلة الرئيسة في الدول التي طبقت الشريعة من خلال تقنين القوانين، تكمن في

---

(25) Ibid., ch. 4, esp. pp. 115–117, 130, 136–137.

(26) Layish, "Saudi," pp. 287, 292; Vogel, *Islamic Law*, pp. 122–127

(27) Layish, "Transformation," pp. 101–102.

يشير «لايش» إلى القاضي والمحدث «أحمد محمد شاكر» (المتوفى عام ١٩٥٨) فيقول: إن ما قام به من الجمع بين الشريعة الراشدة، والتشريع القانوني، والعدل، باعتبارهم ثلاثة مصادر تستند عليها المحكمة عند النظر في القضايا، ينحرف عن النظرية الكلاسيكية للشريعة»

Ibid., p. 104.

(28) Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?" p. 42

الصراع الذي لم يحسم بعد بين سلطتين تتنافسان لأي منهما تكون الغلبة: سلطة الاجتهاد، القائم على أصول الفقه، والمستمد من الوحي، وسلطة تقنين القوانين، المنبثقة من الإرادة المشتركة للشعب. والحل الوحيد الذي تراه هو العزل الكامل للشريعة الوضعية، التي قد يمكن تطبيقها، عن أصول الفقه الكلاسيكية، التي يجب تَنْحيتها جانبًا حتى تسمح بانتهاج نظرية تشريعية جديدة تفسح المجال لتقنين القوانين. ومن منظورها فإن هذه العملية ستكون حساسة ومؤلمة في ظل الالتصاق الوثيق للمسلمين بالنظرية التشريعية القديمة القائمة على المصادر ودورها المركزي في فهم الشريعة، ذلك الدور الذي عرفت به لفترة تزيد عن ألف عام[٢٩].

ويجد «حلاق» بعض المزايا الفكرية في أعمال من يسميهم بـ«الليبراليين الدينيين»، أي العَلْمانيين الذين تخصصوا في القانون، مثل المستشار المصري «محمد سعيد العشماوي»، والمهندس السوري «محمد شحرور» والباحث الباكستاني «فضل الرحمن». فقد طوروا منهجيات ساعدتهم على إقامة علاقة تفسيرية متينة مع النصوص الدينية وتمكنوا في الوقت نفسه من عدم الوقوع في المقاربَة الحرفية التقليدية في التعامل مع تلك النصوص.

غير أن هذه الطروحات عليها بعض التحفظات، فهي: (١) مجرد خطوط عريضة وليست نظريات شاملة؛ (٢) وأصحابها من المفكرين شخصيات عامة ليس لها تأثير، ولذلك فإن كلامهم ليس له صدىً كبيرٌ عند عامة المسلمين؛ (٣) تجاهل المسئولين الرسميين والحكام السياسيين لهذه الطروحات[٣٠].

ويرى «حلاق» أنه ليس هناك من جهة سوى الدولة يمكن لها أن تقوم بإحياء الشريعة الإسلامية، شرط أن تتيح الدولة الفرصة للمثقفين الإسلاميين للمشاركة الكاملة في هذا الأمر، والأهمُّ من هذا كله، هو شرطُ عدم بقاء نظم الحكم الحالية (الاستبدادية والمركزية) في السلطة.» غير أنه يعترف بأن فرص تحقق هذا الحل ضئيلة، خاصة أن الحداثة قد ضربت بجذورها في عقول المسلمين[٣١].

---

(29) Ann E. Mayer, "Th e Shari'a: A Methodology or a Body of Substantive Rules?" in Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle 1990, pp. 197–198.

(30) Hallaq, *History*, ch. 6; idem, "Can the Shari'a Be Restored?" pp. 45–47.

(31) Hallaq, "Can the Shari'a Be Restored?" pp. 47–48

ما الصورة التي ينبغي أن تكون عليها النظرية التشريعية المنتظرة؟

على خلاف «حلاق»، لا يزال «لايش» يرى فرصة لإحياء الشريعة الإسلامية في المستقبل، تعتمد على ضرورة توافر الشروط الآتية: (١) الوحيدون الذين يمكن أن يضعوا نظرية تشريعية أصيلة هم العلماء المستقلون الذين لا يعملون في الجهاز الحكومي؛ ذلك لأن شرعية أي ابتكار في التشريع تتوقف على السلطة الدينية والقانونية لمن ينفذونه. (٢) ينبغي أن يتحلى هؤلاء العلماء بالحيوية الفكرية، والإبداع، والشجاعة المطلوبة لصياغة وإعادة تعريف منهجية تشريعية، دون الانحراف عن الطبيعة الفقهية للشريعة. (٣) لا بد أن ترتبط النظرية الجديدة بالنظرية القديمة ارتباطًا وثيقًا[٣٢].

ربما يكون «لايش» يقصد بعبارة «لا بد أن ترتبط النظرية الجديدة بالنظرية القديمة ارتباطًا وثيقًا»، أن التشريع القانوني أو التقنين ليس مقبولاً كمصدر من مصادر القانون. وهو يرى أن المعيار النسبي لاختبار شرعية التقنين ليس في شرعية الآليات المستخدمة في عملية التقنين، بل في المرجعية الدينية والقانونية لمن يطبقونها. فأي قانون، حتى لو كان مستمدًّا من آليات مرتبطة بالشريعة الإسلامية التقليدية، هو في المقام الأول وقبل أي شيء، فعل تشريعي صادر عن برلمان ذي سيادة وعليه لا يمكن النظر إليه كامتداد للشريعة.

ورغم أن المقاربة المباشرة للمشرعين المحدثين عند تناولهم لمصادر نصوص الشريعة تشبه الاجتهاد التقليدي بعض الشيء، فإن هذا الشَّبه مسألة فنية محضة: هناك فوارق مادية تتعلق بأسلوب الرجوع إلى مصادر النصوص (استبدال المصلحة بالقياس)، وبالمصادر الملهمة والمحفِّزة لعملية الإصلاح، أي الأفكار الغربية والضغوط الناجمة عن اختلال الموازيين في المجتمع الإسلامي بفعل التحديث والتغريب.

---

(32) Layish, "Transformation," p. 108.

موقفه مستمد من «شاخت» الذي كان يرى أن أية محاولة حديثة لتوليف منهجي، ينبغي ألا تقوم على «القطيعة مع الماضي» بل ينبغي أن تكون معبرة عن تاريخ الفقه الإسلامي كله».

Schacht, "Problems," p. 129.

والخلاصة أن التقنين يؤدي إلى التعطيل الكامل لأصول الفقه، وهي القوانين التي وضعتها كل مدرسة فقهية، والى إبطال مكانة العلماء كمتحدثين حصريين باسم الشريعة[٣٣].

دَعُونا الآن نختبر فَرْضيةَ تحقُّق الشروط التي وضعها «لايش».

هل يضع العلماء المستقلُّون نظرية تشريعية جديدة؟

ربما كان «لايش» يقصد بـ«العلماء المستقلين» المعلمين في المعاهد الدينية ممن لا يشغلون وظيفة في الجهاز الحكومي، ولذلك فهم قادرون على أن يُدْلوا بدَلْوهم في التشريع دون ضغط من الدولة. لكن السؤال هو: هل هذا النوع من العلماء ما زال موجودًا؟ وإذا كان موجودًا، هل يتمتع مثل هؤلاء العلماء بالمنزلة الاجتماعية نفسها التي كانوا يتمتعون بها في الماضي؟ بداية نقول: إن الصورة الحالية لملامح العلماء مختلفة عما كانت عليه في الماضي؛ فخريج كلية الشريعة في الأزهر اليوم تلقى قدرًا أكبر من التعليم عما تلقاه خريج الأزهر بالأمس. وقبل ذلك كله، فانه تلقى تأهيلاً على القانون المأخوذ عن الغرب حتى يتمكن من العمل داخل الجهاز القضائي للدولة[٣٤]. ومن ثم فإن التشريع الحكومي والتقنين جزء مما تعلمه. كما أن مطلب أن يكون العلماء المبدعون مستقلين عن الدولة غير مرتبطين بها - مطلب غير منطقي؛ فمعظم أنظمة الحكم في العالم الإسلامي شديدة المركزية، بمعنى أن غالبية العلماء المتميزين مرتبطون بالدولة بطريقة أو بأخرى. والمملكة العربية السعودية خير دليل على ذلك. ثم إن عملية تحديث النظام التشريعي، حسب النمط الغربي، قد غيرت نظرة العلماء الحاليين نحو الشريعة؛ إذ لم تعد عملية مستمرة متشعبة بل صارت مجموعة من القوانين الوضعية (سنتناول ذلك بالتفصيل لاحقًا).

---

(33) Layish, "Transformation," pp. 95–96.

كان «شاخت» هو صاحب الرأي القائل بأن التشريع الحداثي عبارة عن «قطيعة كاملة» مع الافتراضات الأساسية لدولة الشريعة.

See Joseph Schacht, "Islamic Law in Contemporary States," *The American Journal of Comparative Law* 8 (1959), p. 135.

(34) Monique C. Cardinal, "Islamic Legal Theory Curriculum: Are the Classics Taught Today?" *Islamic Law and Society* 12 (2005), p. 225.

لقد فقد العلماء احتكارهم للخطاب التشريعي منذ سنوات، وهذا الخطاب الآن أكثر انفتاحًا عما كان عليه في الماضي[٣٥]. وحاليًّا، تشمل دائرة الجدل حول نظرية تشريعية جديدة، إلى جانب العلماء (سواء كانوا يعملون بالدولة أم كانوا مستقلين عنها)، محامين إسلاميين تأهلوا علميًا على النمط الغربي وتعلموا الشريعة بأنفسهم (مثل المستشار المصري محمد سعيد العشماوي)، ومفكرين إسلاميين ممن لم يتلقوا أي تأهيل قانوني على الإطلاق (مثل المهندس السوري محمد شحرور)، وغيرهم.

ويحضرنا هنا الأزهر، وهو أهم مركز من مراكز العلم في العالم الإسلامي، باعتباره مثالاً على فقدان هذا الاحتكار، بعد أن أصبح جامعة حكومية منذ عام ١٩٦١. ويبدو أن المحكمة الدستورية العليا أخذت منذ العقد الماضي، أو نحو ذلك، في حرمان الأزهر شيئًا فشيئًا من مكانته كمفسرٍ أولَ لنصوص الوحي. وأصبحت المحكمة هي الساحة الرئيسة حاليًّا للقَدْح والنَّيْل من مكانة الشريعة في مصر، حيث تنظر القضايا التي يحدث فيها نزاع حول مدى موافقة القوانين المصرية الحالية (بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية) مع «المبادئ العامة للشريعة الإسلامية».

وقد تخرج القضاة العاملون في المحكمة الدستورية العليا في كليات الحقوق، حيث يركز التأهيل العلمي فيها على القانون المدني، وإن كان من الممكن أن يشتمل أيضًا على بعض التأهيل الأساسي في الشريعة الإسلامية. ولا يتورع هؤلاء القضاة عن تفسير آيات القرآن والأحاديث النبوية حسبما تقتضي اعتبارات المصلحة العامة. يقول المستشار «عادل عمر شريف»، نائب رئيس المحكمة الدستورية العليا، في معرض حديثه عن العَلاقة بين المحكمة الدستورية العليا والأزهر: «حافظت المحكمة والأزهر دومًا على علاقتهما الممتازة، وهي ليست علاقة رسمية، رغم أن المحكمة تطلب الاستئناس بالرأي الديني للأزهر بين الحين والآخر. غير أن المحكمة غير ملزَمة بالعمل بما يقوله الأزهر؛ لأن رأيه استشاري فقط» (الخطوط من وضع صاحب المقال للتأكيد).

---

(٣٥) يقول «شاخت»: إنه حتى في مجال قانون الأحوال الشخصية، وهو أقوى مجال من مجالات الشريعة، قد خسر العلماء معركتهم مع الدولة بالفعل في العشرينيات من القرن العشرين.

Schacht, "Problems," p. 116.

ويمكن أن يشغل المعنى الكامن في سطور هذه الإجابة مجلدات تتحدث عن الانهيار الكبير في سلطة الأزهر التشريعية وفي مكانته بشكل عام[٣٦].

لكل هذه الأسباب، أرى أن فَرْضية قيام العلماء بوضع نظرية تشريعية جديدة، أمر فيه نظرٌ كبيرٌ.

هل تستبعد أية نظرية تشريعية جديدة التشريع القانوني والتقنين؟

حتى فرضية استبعاد أية نظرية تشريعية جديدة للتشريع القانوني والتقنين فيها نظر كبير، للأسباب التالية: (١) ليست فكرة التشريع القانوني بفكرة جديدة على العلماء، فبعض جذورها ضاربة في الماضي. (٢) أدرج العلماء المحدثون، خاصة الأحناف منهم، التشريع القانوني بالفعل في خطابهم؛ فضلاً عن ذلك، فإنه حتى بالنسبة للعلماء الحنابلة بالمملكة العربية السعودية ممن يتوقع منهم أن يكونوا أكثر المعارضين للتقنين، لم تعد فكرة التشريع القانوني من المحظورات بالنسبة لهم.

امتداد الماضي

منذ مرحلة مبكرة تعود الي بداية العصر العباسي (النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي تقريبًا) تخلى العلماء، الذين كانوا مشغولين بمبادئ الأخلاق وبوضعهم للمنهجية القانونية، عن الفكرة المثالية [القائلة] بأن الفقه الإسلامي يغطي كل مجالات الحياة. ولأسباب مفهومة تمامًا في الأدبيات المكتوبة في هذا الموضوع، فان تحديد وضع المواطن في مواجهة سلطة الدولة بقي أمرًا خارج اختصاصات العلماء التي ألزموا أنفسهم بها[٣٧].

لذلك استلزم نجاحُ تنظيم أمور الدولة العباسية الاعترافَ بوجود صلاحيات أخرى بخلاف صلاحيات القاضي (صلاحيات السياسة)، ومنها صلاحيات «صاحب

(36) The interview with the judge, conducted in November 2006, appears in the *Islamic Legal Studies Program Newsletter* 12.1 (December 2006), pp. 6, 10.

(37) Coulson, *A History of Islamic Law*, pp. 123–127; Vogel, *Islamic Law*, pp. 188–190.

الـرد»، و«والي الجرائـم»، و«والي المظالم» على وجه الخصوص، الـذي كانت صلاحياته أكبر بكثير من مجرد النظر في المظالم المرفوعة بحق العاملين في الدولة، وكانت صلاحياته بهـذا الحجـم؛ لأن الحاكـم كان يهتم بتحديـد تلك الصلاحيـات التي غالبًا مـا كان يتم تحديدها لتكون منافسًـا حقيقيًّا للمحاكم الشرعية التي يشرف عليها القضاة[٣٨]؛ لذلك كان تطبيق التشريع الإسلامي قائمًا على نظام مزدوج للمحاكم، ورغم أن جميع الوظائف في الدولـة الإسـلامية كانـت مـن الناحيـة النظريـة دينيـة بطبيعتهـا، فـإن الفصـل بين اختصاصات «والي المظالم» و«المحاكم الشرعية» كان يشبه - إلى حد كبير - فكرة الفصل بـين المحاكم الدينية والمحاكم المدنيـة» (الخطوط من وضع صاحب المقال للتأكيد)[٣٩]. وقـد درجـت المحاكم الشرعيـة على النظـر في قوانين الأحـوال الشـخصية، والميراث، والأوقـاف، والعقـود المدنيـة، والتعويضات البدنيـة، والقانون الجنائـي، فقط إلى الحد الـذي تسـمح فيـه الأحـكام الإجرائيـة والثبوتية بتطبيـق الحـدود، وهو أمـر كان نادر الحـدوث؛ أمـا المحاكم المدنية فكانت تنظر في القانون الجنائي باسـتخدام ما يفوق ذلك مرونـة؛ من إجراءات وأحكام أدلـة، ومجموعة من العقوبات غـير الشرعية التي كانت تعد عقوبات «تعزيرية»[٤٠]. أضف إلى ذلك، فإن المحاكم المدنية نظرت في قدر كبير من القضايا الأخرى التي سكتت عنها المحاكم الشرعية، مثل القوانين الإدارية والمالية.

تُشِرْعـنِ نظرية «السياسـة الشرعيـة» التي وضعها «أبو الحسـن المـاوردي» القاضي العراقي الشـافعي المذهب (المتوفى عـام ١٠٥٨م) في كتابه[٤١] «الأحكام السـلطانية»، الأعمال التشريعية والقضائية التي يقوم بها الحاكم وتَدرُّج ذلك كله في إطار الشريعة[٤٢]. وتضفـي هـذه النظرية الشرعية عـلى النظام القضائي المـزدوج الذي أشرنـا إليه أعلاه.

---

(38) On the competence of these judicial bodies, see J. S. Nielsen, "Mazalim," *Encyclopaedia of Islam* 6 (1991), pp. 933–935.

(39) Coulson, *A History of Islamic Law*, pp. 127–129

(40) Vogel, *Islamic Law*, pp. 228–229, 233–235, 298–300.

[٤١] هكذا في الأصل الإنجليزي (his....)، والصواب أنه كتاب - وليس رسالة - في السياسة الشرعية وما يجب على السلطان وعلى الرعية وعلى الدولة. (المترجم)

(42) Ibid., p. 231

فضلاً عن ذلك، نجد أن «المظالم»، في المحاكم المدنية تحتل منزلة أعلى في الهرمية القضائية التي وضعها الماوردي من المحاكم الشرعية. غير أننا يجب ألا نغفل عن أن هذه النظرية لم يطرحها العلماء على أنها نظرية مثالية؛ بل كان القصد منها أن تضفي شرعية نظرية بأثر رجعي على وقائع تشريعية وقضائية حدثت بالفعل، بعضها على يد العلماء، وبعضها فرضت عليهم. كان «ابن تيمية» الفقيه الحنبلي (المتوفى عام ١٣٢٨) يدعو إلى تقوية السلطة التشريعية للحاكم. وفي معرض دعوته لإلغاء النظام القضائي المزدوج، كان يفضل قيام جهة قضائية واحدة بتطبيق التشريعات الفقهية وأوامر الحكام. وهو ما عملت به الدولة العثمانية في آخر الأمر، على الأقل منذ بداية القرن السابعَ عشرَ، حيث طبق القضاة العثمانيون التشريعات الفقهيةَ وما سَنَّه السلاطين من قوانينَ[٤٣].

وإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، فإن التشريع القانوني كان صَفْعة للعلماء من الناحية القانونية؛ ذلك لأنه حرمهم من سلطتهم الحصرية النظرية كجهة مسئولة عن وضع القانون وتفسيره، كما أنها نقلت فروع كاملة من القانون، مثل قانون العقود الخاصة، من اختصاصهم إلى اختصاص المحاكم الوطنية، التي تطبق القوانين الواردة من أوروبا. إضافة إلى أنها أضرت بمكانتهم الاجتماعية والاقتصادية هم والمؤسسات التي يتبعونها. غير أنه من منظور الممارسة القانونية، قد يكون التشريع الحديث أقل ضررًا وصدمة للعلماء مما يوحي به بعض المفسرين؛ لأن العلماء كانوا قد اعتادوا على قيام الحاكم بالتشريع، وعلى وجود المحاكم غير الشرعية. ومعنى آخر: لا تعتبر التطورات الحديثة قطيعة كاملة مع الماضي، حيث إنها لا تخلو من بعض عناصر الارتباط به أيضًا.

العلماء الأحناف وتقنين القوانين

يبدو موقف العلماء من تقنين الشريعة متناقضًا، فمن زاوية، عارض بعض العلماء خطوات التحديث بوصفها بدعة ووقفوا للتقنين بالمرصاد؛ ومن زاوية أخرى، بدت

(٤٣) يقر «لايش» أن «القانون العثماني، الذي كان الغرض منه فيما يبدو أن يكون مكملًا للشريعة، تضخم بالفعل حتى تجاوزها مكانة، خاصة فيما يتعلق بالعقوبات التعزيرية. وفي كثير من الأحيان، يمكن اعتبار القانون العثماني تشريعًا علمانيًّا (الخطوط من وضع صاحب المقال للتأكيد).

Layish, "Transformation," p. 88.

معارضتهم لتلك الخطوات عند طرحها معارضة خجولة بطريقة غريبة. أضف إلى ذلك أن بعض العلماء قد أيد الأصول الفنية لعملية التقنين، وإن اختلفوا في درجة حماستهم في التأييد، بل قدموا اقتراحات بتشريعات محددة(٤٤).

قدم الباحثون الغربيون بعض التفسيرات لهذا اللُّغْز المحيِّر: (١) هيمنة الغرب هيمنة ساحقة؛ (٢) تسليم النُّخب المحلية الحاكمة بالعَلْمَنة الغربية، ومن ثم فلا جدوى من احتجاجات العلماء؛ (٣) ركون العلماء إلى الشريعة على أنها مثال لا يتحقق إلا في عالم الماضي المثالي أو في غيابات المستقبل؛ (٤) فساد المستويات العليا من هرمية العلماء، الذين ربطوا أنفسهم بمصالح الدولة؛ (٥) فشل العلماء في مواجهة التحديات الأيديولوجية التي فرضتها الإصلاحات. ولذلك لم تكن لهم معارضة أيديولوجية، بل كانوا مشغولين فقط بالحفاظ على امتيازاتهم القديمة(٤٥).

ويرى «فوجل» أنه رغم تُّتع كلٍّ سببٍ من تلك الأسباب ببعض الوجاهة، فإنه لا يكفي بمفرده لتفسير الأمر، إذ يرى أن العلماء قبِلوا بأن يقوم الحاكم بمبادرات إصلاحية، طالما كانت تلك المبادرات ينظر إليها على أنها من باب «السياسة»، لكنهم عارضوا تلك المبادرات عندما تدخلت في الأمور الفقهية. وينظر «فوجل» لهذا الموقف في صورة طيف، فيه أمور «سياسة» واضحة (القانون العام، مثل القانون الدولي والقانون الدستوري)، وعلى الجانب الآخر فيه أمور «فقهية» واضحة (القانون الخاص، مثل قانون الأحوال الشخصية، وأمور العبادات، وعندما يقف الطيف عند أمور «السياسة»، يقر العلماء بحقِّ الدولة في تقديم المبادرات بكل حرية، ومن هنا لم يعترض العلماء العثمانيون في أثناء القرن التاسعَ عشرَ على دخول القوانين المستوحاة من الغرب

(44) Layish, "Transformation," pp. 100–101.

انظر أيضًا رأي القاضي والعالم المحدث المصري أحمد محمد شاكر (ت ١٩٥٨م)، الذي قبل بصحة التشريع من الناحية القانونية، ما لم يتعارض مع نص صريح من نصوص القرآن، كما كان له اقتراح حول كيفية تفعيل التشريع المدني حول الطلاق.

See Ron Shaham, "An Egyptian Judge in a Period of Change: Qadi Ahmad Muhammad Shakir(1892–1958)," *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), pp. 443–445

(45) Vogel, *Islamic Law*, p. 216.

في أمور السياسة، مثل الإدارة، والأراضي، وقانون العقوبات، ولكن عندما تمس أعمال التقنين القانون المدني، كان من الطبيعي أن تزيد مقاومة العلماء.

غير أن «فوجل» يعترف بأنه إذا كان هذا التقسيم القديم بين ما هو «سياسةٌ» وما هو «فقهٌ»، يفسر لنا ردود فعل العلماء في النصف الأول من القرن العشرين تفسيرًا صحيحًا، إلا أنه يعجِز عن تفسير ظاهرة الأصولية الإسلامية سواء في صورة حركات أم دول، مثل إيران والسودان وباكستان، التي قامت بإعادة تطبيق الشريعة مع حفاظها على الدساتير والقوانين(٤٦).

ويشترك «محمد قاسم زمان»، وهو صاحب دراسة شاملة عن علماء الإسلام المعاصر، مع غيره في الرأي: أن معظم العلماء [خاصة الأحناف منهم]، لا يعارضون مبدأ التقنين، في باكستان وفي غيرها من الأقطار الإسلامية المعاصرة. والواقع أنه يمكننا أن نقول ونحن مطمئنون: إنه عندما يتحدث العلماء عن دولة إسلامية في سياق العالم المعاصر، فإنهم يقصدون تحديدًا دولة تقوم على شريعة مقنَّنة. وهذه نقطة تستحق الوقوف عندها، لأن مفهوم التقنين جديد نسبيًّا على تاريخ الشريعة؛ لذلك فإن الاعتراف به، في بعض الأمور المهمة، يعد ابتعادًا كبيرًا عما درج عليه العلماء الأقدمون(٤٧).

لكنْ لماذا يَهَشُّ العلماء في باكستان وغيرها من غالبية المجتمعات الإسلامية المعاصرة بالتقنين، رغم أنه ينال منهم في مواجهة الدولة؟ للإجابة عن هذا السؤال يطرح «محمد زمان» ثلاث إجابات ممكنة: (١) على خلاف العلماء السعوديين الذين يصرُّون دائما، بوصفهم حنابلة، على ممارسة حقهم في الاجتهاد، فإنه كان من السهل على العلماء

(46) Ibid., pp. 216–220.

(47) Zaman, The Ulama in Contemporary Islam, pp. 96–97.

انظر على سبيل المثال الباحث الباكستاني «مولانا تقي عثماني»، وهو قاضٍ بالمحكمة الشرعية الفيدرالية (التي تأسست كجزء من عملية الأسلمة التي دعا إليها الرئيس «ضياء الحق») وهو أيضًا وكيل مدرسة دار العلوم في كراتشي، يفضل تطبيق صورة مقننة من الشريعة، على أن يطلب من القضاة تطبيق الفقه الحنفي.

Ibid., pp. 94–96.

الباكستانيين والهنود، بوصفهم من الأحناف، الذين يميلون إلى «التقليد»، أن يتقبَّلوا فكرة التقنين. (٢) في معظم الدول الإسلامية، قُنِّنت غالبية فروع القانون، بما فيها قانون الأحوال الشخصية، في أثناء فترة الاستعمار. وهذه الحقيقة تسمح لأنصار الشريعة بالمطالَبة بتوسيع عملية التقنين لغيرها من فروع القانون. ويصبح هذا المطلب ممكنًا؛ لأن الشريعة ينظر إليها حاليًّا على أنها مجموعة من القوانين المنفصلة القابلة للتقنين والتطبيق، أكثر من كونها قانونًا فقهيًّا يمضي في تطوره حسب آلية متصلة. (٣) التقنين طريقة عملية لتطبيق الشريعة: من زاوية يمكن القول: إن قدرًا كبيرًا من القوانين الحالية، التي لا تتعارض مع الشريعة، قد تبقى كما هي، وبالتالي تكتسب استقرارًا تشريعيًّا؛ ومن زاوية أخرى، يمكن لمن يتولون منصب القضاة ممن تَدرَّبوا على القوانين الغربية أن يطمئنوا على قدرتهم على تطبيق الشريعة المقننة ولن يحتاجوا إلى مزيد تدريب عليها.

بيد أن العلماء يصرون على أنهم وَحْدَهم، بحكم تمكنهم في الشريعة، المخوَّلون بمهمة تقنينها. وفي رأيهم أن التقنين لا ينبغي أن يمنع الشريعة من أن تستمر في التطور، وأنه من الضروري استمرار الاجتهاد داخل إطار مدرسة فقهية معينة، خاصة فيما يتعلق بالمشكلات المحدَثة [النَّوازل] التي ليس لها إجابة في النصوص الموجودة من قبل[٤٨].

العلماء السعوديون والتقنين

وننتقل الآن إلى العلماء السعوديين: يرفض غالبية العلماء السعوديين التقنين؛ لأنهم يرون أن القضاء ليس إلا اجتهادًا، أي اجتهاد في الاقتراب من مرادِ حكْم الله في الحالة المنظورة. فإذا ما كان القاضي مدفوعًا في حكمه بشيء غير إرادة الله أو بغير الوقائع الموجودة في القضية، كأنْ يتأثرَ بأوامرِ الحاكم، فهذا معناه عدم وقوع مراد الله في الحكم. وقد رأى كثير من العلماء في المملكة أن التقنين سينزل بمرتبة القضاة إلى أن يكونوا مجرد «آلات» أو «سكرتارية». وقد رفضت هيئة كبار العلماء فكرة التقنين عام ١٩٩١[٤٩].

لا ينبغي أن نرى في رفض التقنين أية مفاجأة. بل المفاجأة أن بعض العلماء السعوديين يسوغ، التقنين على أساس أنه من باب «السياسة الشرعية والمصلَحة»[٥٠]، ويرون فيه

(48) Ibid., pp. 97–99.

(49) Vogel, *Islamic Law*, pp. 336–338.

(50) Ibid., pp. 339–343

دفعًا للكثير من الشرور، مثل الاختلافات والتناقضات بين الأحكام التي يُصْدِرها مختلف القضاة، وانتشار محاكم «السياسة» في المملكة، وغموض قوانينها، وهروب رجال الأعمال من التقاضي أمام المحاكم السعودية وتفضيلهم المحاكمَ الأجنبيةَ، والفشل في إقناع العالم الإسلامي بإمكانية النجاح في تقنين الفقه(٥١).

ويشير بعض أنصار التقنين، على الأقل في خُطَبهم، إلى أنه لديهم تصور لنماذج من التقنين، بخلاف نموذج القانون المدني. ومنهم، على سبيل المثال، الشيخ «محمد بن جبير»، الذي تولى لفترة رئاسة ديوان المظالم، ومجلس الشورى، وهو يذهب إلى القول بأن مجموعة من العلماء من مختلف المدارس الفقهية السُّنية يَعْكُفون على إعداد مثل هذ القانون الذي سيكون ملزِمًا للقضاة (ربما بموجب مرسوم ملكي)، رغم أنه في حال اقتناع القاضي بعجز القانون عن تحقيق العدل في القضية التي ينظرها، فله أن يحكم بخلافه. ثم يرفع حكمه بعدها إلى هيئة قضائية أعلى لتراجعه. فإذا رأت خلاف ما رأى القاضي ألغت حكمه، وإذا وافق رأيُها رأيَه ثبَّتت قرار القاضي على أنه سابقة تحتذَى، ويصبح من بعدها جزءًا من القانون(٥٢).

وخلاصة القول، أنه من الناحية النظرية يتفق أنصار التقنين ومعارضوه من علماء المملكة على أن التقنين شكل من أشكال صياغة القانون، لكنه يحتل مرتبة أدنى من الاجتهاد من حيث الشرعية. غير أنه من الناحية العملية، يبدو أنصار التقنين على يقين بأنه حتى لو أن التقنين يعني بالفعل التضحية بكثير من شرعية القانون في المحاكم الشرعية وكثير من مظاهر التقوى في وظيفة القاضي، فإن ضمان قيام كبار العلماء بالهيمنة على عملية صياغة القوانين، ستجعل النتيجة نصرًا كاملاً للعلماء والفقه على المدى البعيد. لكن المعارضين يردون على ذلك قائلين: (١) ليس في سابق التاريخ ما يبعث على التفاؤل بأن التقنين سيعزز، أو حتى سيحفظ، للعلماء دورهم في التشريع، بل على

---

(51) Ibid., p. 350.

انظر أيضًا آراء «عمر بن عبد العزيز المترك، وهو عضو بمجلس القضاء الأعلى، أعلى سلطة قضائية بالمملكة.

ibid., p. 348.

(52) Ibid., pp. 350–354.

العكس، كان للتقنين نتيجة مناقضة تمامًا. (٢) التسليم «للسياسة» بأية صورة يعرض العلماء والفقه للخطر في هذا العصر الذي فقد فيه العلماء ما كانون يتميزون به مِهْنيًّا واجتماعيًّا في ظل هيمنة الدولة القومية الحديثة. (٣) تنذر عملية التقنين بمزيد من التقويض للنظرية الشرعية للفقه، ويستتبع ذلك تجاوز الشريعة نفسها(٥٣).

على ضوء معارضة معظم علماء المملكة للتقنين، يتوقع «فوجل» أحد السيناريوهات الثلاثة الآتية: (١) حدوث التقنين على نمط القانون المدني، وإعطاء العلماء دورًا استشاريًّا لا أكثرَ ولا أقلَّ، وبالطبع هذا الخيار هو أسوأ الخيارات التي يرجوها العلماء. (٢) جمود الوضع الراهن: نظرًا للضغوط السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، على الصعيدين الخارجي والداخلي، فإن فرص استمرار الوضع الراهن لفترة طويلة ضعيفة للغاية. (٣) وضع نظرية تشريعية جديدة مقبولة حتى لمعارضي عملية التقنين. وسيتطلب وضع مثل هذه النظرية من العلماء أن يتخلَّوا جزئيًّا عن ثنائية الفقه-السياسة، وأن ينتهِجوا شرعياتٍ جديدةً تعرضت للتهميش من جانب الفقه من قبل، مثل العدالة والمساواة، والنصيحة (من العلماء للحاكم)، والبَيْعة، والإجماع، والشورى. ويمكن تجميع هذه العناصر لتشكل نظرية شرعية للتقنين أكثر نجاحًا وشرعية من تلك النظرية التي تعتمد على المصلحة(٥٤).

ويتوقع «فوجل» أنه في حال تأخرُّ الإصلاحات أكثرَ من اللازم، بسبب الحساسيات الدينية والسياسية المحيطة بالشريعة الرسمية، فإن التغيير إن حدث سيكون مفاجئًا. ويعتمد مصير الشريعة في المملكة إلى حد كبير - على المبادرات التي سيطرحها الجيل القادم من العلماء السعوديين، وقدرتهم على الإبداع(٥٥).

---

(53) Ibid., pp. 358–359.

(54) Ibid., pp. 359–360.

لست مطمئنًا إلى الكيفية التي يرى بها [فوجل] إمكان جمع هذه المبادئ في نظرية متماسكة للتقنين [فهناك عدة تساؤلات تطرح نفسها، وهي]. ما تراتبية هذه العناصر؟ وكيف يمكن المواءمة بينها وبين نصوص الوحي؟ وعلى سبيل المثال: كيف للمرء أن يقبل بتعارض مبدأ المساواة مع موقف القرآن بعدم المساواة بين الجنسين؟

(55) Ibid., pp. 360–361, 365.

خاتمة

لا يعتقد معظم الباحثين الذين تناولت هذه الورقة البحثية دراساتهم، أن وضْعَ نظرية تشريعية جديدة على يد العلماء لا يزال أمرًا ممكنًا؛ إذ يرى «وائل حلاق» أن الشريعة ولَّت دون رَجْعةٍ. وتتوقع «آن مايـر» تَنْحية أصول الفقه تمامًا لصالح نظرية تشريعية تكسِب التقنينَ شرعيةً. أما «فوجل» فيتوقع أن يجد العلماء السعوديون شرعياتٍ جديدةً للتقنين تتسق مع الشريعة قبل فوات الأوانُ وتفرض الدول التقنين على نمط القانون المدني فرضًا. أما «محمد زمان» فيرى أن خيارات التقنين متجَذِّرة في الخطاب الديني للعلماء في باكستان والهند.

إن ما تبَصَّر به القارئ من معرفة بالوضع في السعودية، ومصر، وباكستان، يسمح له بأن يخرج بنتيجة مفادها أن احتمال تحقق الشروط الضرورية الثلاثة التي وضعها «لايش» لتجديد النظرية التشريعية الإسلامية على يد العلماء، أمر بعيد المنال، اذ لم يعد العلماء هم الذين يضعون جدول أعمال الخطاب التشريعيِّ بل تحركهم ردود الأفعال حسبما تفرضه عليهم الدولة. وتثبت حالة المملكة العربية السعودية، حيث لا يزال العلماء يتمتعون بحرِّية ممارسة الاجتهاد. أن الإبداع والشجاعة التي يتوقعها الباحثون من أولئك العلماء غائبة إلى حد كبير. ويبدو أن عليهم في المستقبل أن يُضْفوا الشرعية على عملية التقنين، إذا أرادوا الاحتفاظَ بالمكانة التي ما زالوا يتمتعون بها في المجتمع، رغم ما طرأ عليها من تآكل.

ويزعم «لايش» أنه في غياب قيام العلماء بمبادرة فإن: التطور المتوقع في المستقبل المنظور في الأقطار البعيدة عن سيطرة الإسلام الراديكالي، هو زيادة التوجه نحو تأميم الشريعة، من خلال التقنين والتشريع القانوني؛ والمزيد من الابتعاد عن الشريعة الراشدة. وفي هذه الحالة ستبقى الشريعة مجرد مجال لتنظير العلماء دون تطبيق عملي داخل الحدود المرسومة لها من قبل الدولة.

أيُّ المسارين هو الأنسب للتطبيق: تجديد الشريعة على يد أنصارها المعتمَدين، أم تأميمها على يد الدولة؟ يستتبع الاختيار بين هذين البديلين إطلاق حكم ما، ومن ثم ينبغي أن يترك الأمر كله لتقدير المسلمين، ويرتاح المؤرخ مِن عنَاء محنة الاختيار[٥٦].

(56) Layish, "Transformation," pp. 108–109.

وإذا نحَّيْنا مسألة مدى مناسبة أي المسارين جانبًا، فإنه يبدو لنا أنه قد سبق السيف العَذْل. ورغم أنه من غير المؤكد - إلى حد بعيد - لمن ستكون الغلبة من بين النماذج القانونية المعاصِرة الثلاثة، أو خليط من عناصرها، فإن الشيء الذي لا خلافَ عليه هو أن التقنين باقٍ، وأن أية نظرية تشريعية في المستقبل ستضطر إلى العمل به(٥٧).

وأختم بتعليق على منهج البحث فأقول، إن المناقشة النقدية للمنهجيات التشريعية الإسلامية على يد الباحثين الغربيين تفتقر إلى النظر إليها من زاوية مقارنتها بغيرها، وهو أمر يجعل من الصعب فهم المعايير التي قاسوا بها تلك المنهجيات وما الذي يقصِدونه بالضبط عندما يتحدثون عن الحاجة إلى نظرية «وَضْعية»، و«بناءة»، و«صلبة»، «ومتسقة»، «ولا غموض فيها»(٥٨).

وقد تستفيد هذه الدراسات من المقارنات مع القانون اليهودي، الذي هو أيضًا قانون من وضع الفقهاء. والواقع أنه ليس هناك فارق كبير بين المنظومتين؛ فالقانون اليهودي، بخلاف نظيرته الشريعة الإسلامية، أخذ شكله الحالي عبر قرون طويلة في دول غير يهودية، مما يثير أسئلة عن القانون اليهودي في مقابل القانون الوضعي، تختلف عن الأسئلة التي شغَلت المجتمعات الإسلامية. غير أنه منذ قيام دولة إسرائيل، جاهد علماء اليهودية، شأنهم في ذلك شأن العلماء المسلمين، لوضع نظرية تشريعية تسمح بوجود قانون ديني داخل النظام التشريعي البرلماني في دولة قومية. لذلك فإنه من المفيد إجراء المزيد من الدراسات المقارنة بين القوانين الإسلامية واليهودية الحالية؛ حتى نزداد فهمًا للقضية التي بين أيدينا.

---

(٥٧) يبدو أن «شاخت» وصل إلى النتيجة نفسها في الخمسينيات من القرن الماضي؛ لأنه ناقش استخدام ما رأى أنها المصطلحات الرئيسة للشريعة، مثل حماية المواطن من تعسف الدولة، واحترام الملكية الخاصة، وحرمة العقود، كمبادئ يمكن للمصلحين القانونيين أن يقيموا عليها «هدفهم المعلن في نشر القوانين العلمانية لدولهم، على اختلافها، بروح إسلامية».

Schacht, "Islamic Law," pp. 135–147.

(58) See, for example, Schacht, "Problems," pp. 120, 129.

الباب الثالث

حراس العقيدة
في المجتمعات شِبْه القَبلية

الفصل الثامن

العلماء والقبَلية والنضال الوطني في المغرب بين عامي ١٩٤٤ و١٩٥٦

دانيال زينسواين

مقدمة

كانت الحركة الوطنية المغربية حديثة العهد نسبيًّا بالأفكار السائدة في البلاد. وخلال سنوات الأربعينيات من القرن الماضي، اكتسب النضال من أجل الاستقلال في المغرب اهتمامًا كبيرًا في الحياة العامة. وكانت الأيديولوجية الوطنية مصدر إلهام هذا النضال ضد الحكم الاستعماري الفرنسي والإسباني، الذي تكلَّل بنيل الاستقلال عام ١٩٥٦، مما أدخل أفكارًا جديدة على مفردات الحياة السياسية المغربية.

وقد حلَّ حكم الاستعمار غير المباشر، وإن كان قويًّا، على المغرب في وقت متأخر عن جيرانه من دول شمال إفريقيا، حيث فرضت الحماية الفرنسية والإسبانية عام ١٩١٢. لكن درجة النفوذ والتدخل الأجنبي في الحياة المغربية في أثناء فترة الاستعمار كانت مختلفة، ومقصورة على الدوائر الحكومية ولقاءات النخبة الاجتماعية. فقد أفادت سلطات الاستعمار الفرنسي من الدروس التي تعلمتها من تجربتها في الجزائر، وفضلت أن تقوي الأطر السياسية والاجتماعية التقليدية في المغرب، بدلاً من أن تفككها، لتسهيل حكمها للبلاد. وأتاحت هذه السياسة لكثير من المغاربة الحفاظ على أسلوب حياتهم

التقليدي دون الاضطرار إلى الاصطدام بآثار الحكم الاستعماري دفعة واحدة. وكان لهذا الوضع دور في عدم ظهور حركة وطنية حديثة، وقد كان يعني ظهورها في كثير من الدول العربية الأخرى في شمال أفريقيا، المطالبة بإصلاحات سياسية واجتماعية كاسحة.

وتتسم الحركة الوطنية المغربية، التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع الثلاثينيات من القرن العشرين، بعدد من الخصائص الفريدة التي تميزها عن غيرها من صور النضال العربي الوطني المناهض للاستعمار. فمن ناحية، نادى رجال الحركة الوطنية المغاربة بدور للملك باعتباره ممثلاً للزعامة السياسية في البلاد؛ ولم ينظروا إليه على أنه صورة من صور الحكم التي عفَّى عليها الزمن، أو أنه متآمر مع المستعمر، ولم يسعوا إلى إبعاده عن الحياة العامة.

أضف إلى ذلك، كان للحركة الوطنية المغربية ملامح فكرية واجتماعية مختلفة عن غيرها من الحركات الوطنية المشابهة؛ إذ كان معظمهم من أنصار المدرسة التقليدية، ممن سعوا إلى الحفاظ على النسيج الاجتماعي المغربي الذي كان العلماء وشيوخ القبائل يشكلان العنصرين الرئيسين في تكوينه، مما جعلهم يَلْفِتون انتباه رجال الحركة الوطنية بالطبع.

لقد كان العلماء محل تقدير كبير عند كثير من زعماء الحركة الوطنية الذين عمَدوا لاستمالتهم إلى جانبهم. وكان من العوامل التي يسرت ذلك، هو أن الطرفين كليهما جاءا من المناطق الحضرية، الأمر الذي قيض لهما أساسًا متينًا للتعاون. على النقيض من ذلك، كان عمل الحركة الوطنية بين شيوخ القبائل في الريف أمرًا في غاية الصعوبة؛ إذ ساورت الشكوك معظم شيوخ القبائل حول الأفكار الوطنية منذ بداية ظهورها وتعاملوا مع مطلب الاستقلال الذي رفعه رجال الحركة الوطنية بعد ذلك تعاملاً سلبيًّا. وحيث إنهم كانوا حريصين على الحفاظ على مكانتهم السياسية والاجتماعية التي ارتكزت على الهوية المحلية، لم يتحمسوا لنشر أيديولوجية وطنية شاملة تهدد باستبدال إطار وطني أكبر بهذه الانتماءات السياسية المحلية. وكان للفوارق السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية المهمة بين النخبة الحضرية والقبائل الريفية دور كبير في صعوبة اقتراب رجال الحركة الوطنية والعلماء منهم، مما أدى لعدم انخراط شيوخ القبائل في العمل الوطني.

ويتناول هذا البحث بالدراسة العلاقة بين رجال الحركة الوطنية المغاربة، والعلماء، وشيوخ القبائل، ومراحل تطورها في أثناء النضال من أجل الاستقلال. ويسلط الضوء على تبلور علاقاتهم بالملك والمؤسسة الدينية، ويتبع علاقاتهم مع القطاع القَبلي والرِّيفي.

وتأمل هذه الدراسة من خلال استعراضها لهذه العلاقات بالتفصيل أن تهيئ فهمًا أفضل للطبيعة المعقَّدة للحركة الوطنية المغربية. كما تحمل الدراسة أبعادًا أوسع لفهم سياقات أخرى بالشرق الأوسط في بيئة محافظة وقبلية، في ظل مشاركة الزعامات الدينية.

ظهور حزب الاستقلال

لقد كان اندلاع الحرب العالمية الثانية إيذانًا ببدء حقبة جديدة من تاريخ الحركة الوطنية المغربية. فقد نالت هزيمة فرنسا عام ١٩٤٠ من مكانتها بين المغاربة، وأحدثت تحولاً في الحركة الوطنية المغربية، وأدت إلى ظهور حزب وطني جديد.

عكس تأسيس حزب الاستقلال في مطلع عام ١٩٤٤ تحولاً أيديولوجيًّا داخل الحركة الوطنية وجهدًا لتوسيع مجال عمل السياسة الوطنية. فقد كان العمل الوطني قبل ذلك محصورًا في نخبة وطنية ضيقة ركزت جهودها على إحداث تغييرات سياسية وإدارية داخل إطار الحماية الاستعمارية[1]. لكن الحزب الجديد غير هذا التوجه وتبنى مطلبًا لا لَبْسَ فيه من أجْل الاستقلال. كما سعى الحزب إلى توسيع دائرة العمل الوطني ليتخذ شكل حزب جماهيري يمكنه أن يستوعب بين صفوفه قطاعات واسعة من الشعب المغربي.

وأعلن البيان الأول للحزب، الذي صدر في الحادي عشرَ من شهر يناير عام ١٩٤٤، تأسيس الحزب بشكل رسمي. وأوضح البيان، الذي وقعه ٥٨ شخصًا، المنطلقات

(1) For a discussion on Morocco's political system, see Abdellah Hammoudi, "The Reinvention of Dar al-Mulk: The Moroccan Political System and Its Legtimation," in Rahma Bourquia and Susan Gilson Miller (eds.), *The Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco*, Cambridge, MA, 1999, pp. 129–175.

الأيديولوجية للحزب وأهدافه الرئيسة. وقد زعم كبار المسئولين في الحزب في مذكراتهم أن تلك المجموعة التي وقعت البيان كانت تمثل الشعب المغربي كله، مما أكسب الحزب الجديد خصوصية فريدة[٢]. لكن يبدو أن هذا الزعم فيه شيء من المبالغة. صحيح أن معظم الموقعِّين قد أتوا من مختلف المناطق الجغرافية، إلا أن غالبيتهم كانوا من الوسط الاجتماعي نفسه؛ من المتحضرين والأثرياء، ممن تبدو عليهم أمارات التعليم الغربي أو التقليدي. وبصورة عامة، كانت تلك ملامح تأسيس الحركة الوطنية المغربية، لكن عملية دخول رجال الحركة الوطنية إلى المناطق الريفية استغرقت وقتًا أطول، وأخذت منهم جهدًا أكبر، فعندما تأسس الحزب، لم يكن هناك سوى حَفْنة يسيرة ممن يمثلون هذا القطاع الذين يمكن أن يُعَدُّوا من بين أعضاء الحزب أو من بين من عبَّروا عن اهتمامهم بالحركة الوطنية المغربية. وكان سكان الريف خارج الحسابات الأيديولوجية الوطنية، أما من جانبهم فلم يكن لهم سابق عهد بمبادئها. أي إن الملامح الاجتماعية للحزب كانت محدودة النطاق أكثر مما حاول المتحدثون باسمه الإيحاء بها.

من هذا المنطلق، لم يتغير تقييم المغرب بوصفه محمية فرنسية قبل تأسيس حزب الاستقلال «في كلمة واحدة، تتلخص الحركة الوطنية المغربية في النخبة». ذهب أحد المراقبين الأجانب إلى القول إن معظم المغاربة كانوا ضد فكرة وجود حكومة وطنية حتى بعد تأسيس حزب الاستقلال كما أن الأيديولوجية الوطنية للحزب كانت شيئًا جديدًا عليهم[٣].

وعندما ندقق النظر في الأعضاء المؤسسين للحزب وأنصاره نتعرف أكثر على التركيبة الاجتماعية والجغرافية للحركة الوطنية المغربية، فقد مثَّل مؤسسو الحزب قطاعًا عريضًا إلى حد ما من دوائر رجال الحركة الوطنية المغربية في مطلع الأربعينيات من

(2) For the original Arabic text of the Istiqlal's manifesto, see Abu Bakr al-Qadiri, *Mudhakkirati fi 'l-haraka al-wataniyya al-Maghribiyya*, al-Dar al-Baida 1997, vol. 2, pp. 176–178.

(3) "Note sur l'etat present du mouvement nationaliste au maorc-synthese des reponses fournies par les regions au questionnaire du region Rabat—9.11.1943," Ministere des aff aires etrangeres, Paris, Archives, Maroc DI 378; Mayer to Secretary of State, 5.1.1944, National Archives, Washington, DC, Record Group 59/881.00/2739.

القرن العشرين، وكان معظمهم من الشباب المنحدرين من أوساط حضرية تقليدية مثل «فاس» و«الرباط». وبعضهم كان قد تخرج في المدارس الثانوية الإسلامية الموجودة في ذلك الحين، على قلّتها، وكانت روابط الخريجين قوة اجتماعية مهمة في المغرب أيام الاستعمار؛ إذ كانت تمثل القلة المتميزة التي نالت حظًّا من التعليم العالي. وكان ينظر إليهم على أنهم أساس «المغرب الجديد»، والقوة الاجتماعية التي تأثرت بالمثل، سواء جاءت من فرنسا أم جاءت من غيرها من دول أوروبا.

ويذهب المراقبون الأجانب إلى أن هؤلاء الشباب كانوا بعيدين جدًّا عن المجتمع المغربيُ ولم تكن لهم صِلات قوية، أو فهم أعمق، أو تقدير أكبر لذلك المجتمع واحتياجاته. لكنها أصبحت أكثر انخراطًا في السياسة الوطنية في أثناء الثلاثينيات، بعد أن تزايد إحباطهم من إدارة الاستعمار الفرنسي للبلاد، تلك الإدارة التي احتفظت لنفسها بموقف المتعالي على هؤلاء الشباب، ورفضت تعيينهم في المناصب الحكومية. أما بقية الأعضاء المؤسسين للحزب فقد كانوا أكبر سنًّا، وأكثر محافظَة، وكانوا من بين قادة الحركة الوطنية المغربية.

وكان تمثيل المدن الجديدة التي ظهرت في أثناء فترة الحماية الأجنبية في الحركة الوطنية، مثل الدار البيضاء، متواضعًا؛ إذ كانت تلك المناطق الحضرية الجديدة نتاج تغيرات اقتصادية وديموغرافية حدثت في أثناء حقبة الاستعمار، وجذبت لها مجموعة كبيرة ممن هاجروا من الريف واستقروا في المدن. وسارت عملية ظهور العمل الوطني في هذه الأوساط الحضرية الجديدة سيرًا بطيئًا وئيدًا. وعندما تأسَّس حزب الاستقلال، كانت الدار البيضاء لا تزال تفتقر إلى نشطاء الحركة الوطنية ليقودوا حركة احتجاج واسعة. ورغم ذلك، صبَّ كثير من سكانها الجدد سخطهم على المكانة المتميزة التي تمتع بها الفرنسيون المقيمون بالمدينة، وشيئًا فشيئًا بدأوا في الاعتراض على موقف إدارة الاستعمار التي كانت تتجاهل احتياجاتهم. وسيكون هذا التململ المتزايد فيما بعد - حافزًا كبيرًا لتأييد حزب الاستقلال، لكنَّ سكان الدار البيضاء كانوا في هذا الوقت أبعد ما يكونون عن ذلك.

أما مدينة «فاس» فقد كانت أكثر تمثيلاً بين مؤسسي الحزب؛ إذ حافظت المدينة على مكانتها كمركز ديني وفكري للمغرب في أثناء حقبة الاستعمار، وكانت تعد «قلب»

الحركة الوطنية المغربية[٤]. كما كانت الرباط، التي أصبحت مركز الحياة السياسية بالمغرب في أثناء حقبة الاستعمار، ممثلة تمثيلاً جيدًا في الحزب الجديد. ويذهب فريق إلى أن مشاركة الرباط في الحزب الوطني الجديد تعكس التأييد المتزايد لـ«المخزن» – المؤسسة السياسية بالمغرب –للحركة الوطنية. وكان هذا تطورًا جديدًا عكس الابتعاد المتزايد للمؤسسة السياسية عن الحماية الفرنسية وما انتهت إليه من أن قطار الحكم الاستعماري الفرنسي قد وصل إلى محطته الأخيرة. تكشف رغبة رجال تلك المؤسسة في إعلان مباركتهم للتنظيم الوطني الجديد عن أن الحركة الوطنية المغربية قد شبَّت عن الطوق وبدأت قطاعات لها وزنها من الشعب تنظر اليها على أنها خيار ممكن للمستقبل السياسي للبلاد.

وهكذا تكشف لنا النظرة الثاقبة في مؤسسي حزب الاستقلال عن وجود قدر من التنوع فيما بينهم، إذ اختلفوا من حيث خلفيةُ كلٍّ منهم، ومستوى العمل السياسي الذي مارسوه من قبل، ودرجة انتمائهم للتنظيم السياسي الجديد. وكان من بين الأسماء الموقعة على بيان الحادي عشرَ من يناير من شارك مع نشطاء آخرين أقل شهرة بصَوْلات وجَوْلات في الاحتجاجات التي عمَّت البلاد من قبل.

وكان «أحمد عبد السلام بالافريدج» (١٩٠٨ – ١٩٩٠) أبرز الزعماء الوطنيين الموقعين على بيان حزب الاستقلال، وهو من مواليد الرباط، وينحدر من أسرة معروفة ذات أصول أندلسية. وقبل أن يغادر المغرب لإكمال دراسته الجامعية في فرنسا، درس بإحدى المدارس الثانوية المغربية، حيث تعرف فيها على نشطاء الحركة الوطنية. وكان يعرف بلقب «الأرستقراطي»، وكان من بين مؤسسي الحركة الوطنية الذين تربطهم علاقة وثيقة بالدبلوماسيين الأجانب، كما كان من بين الزعماء الذين قادوا، قبل نهاية الحرب العالمية الثانية، التحول الوطني من المطالَبة بالإصلاح من داخل مظلة الاستعمار إلى المطالبة بإلغاء الحماية الأجنبية والاستقلال التامِّ.

وكذلك كان هناك زعيم وطني بارز من الرباط أيضًا هو «محمد اليزيدي» (١٩٠٢ – ١٩٨٩)، الذي تخرج في مدرسة «مولاي يوسف» الثانوية، وعمِل بالجهاز الحكومي.

---

(4) Native and Other Reactions," Goold to Secretary of State, 28.5.1940, National Archives, Washington, DC, Record Group 59/881.00/1750

وكان أحد النشطاء الذين شاركوا في الاحتجاجات الوطنية السابقة؛ ودفع نشاطه السياسي السلطات الفرنسية لنفيه إلى الصحراء الكبرى عام ١٩٣٧. كان اليزيدي من مؤسسي حزب الاستقلال الذين عرفوا قيمة المحافظة على وجود علاقة مع الملك. وكان بين هذين الزعيمين درجات مختلفة من الروابط الشخصية، وأسهمت تلك العلاقات الاجتماعية والأُسَرية بلا شك في تعزيز مستوى التعاون بينهما، الأمر الذي صبغ زعامة حزب الاستقلال بصبغة شخصية[٥].

تطور العلاقة بين حزب الاستقلال والعلماء

مثَّل خريجو المدارس الثانوية المغربية سالفو الذكر توجهًا حديثًا غربيًّا إلى حد ما؛ فقد تبنوا بعض مظاهر الثقافة الفرنسية وسعوا إلى أن يكونوا جزءًا منها[٦]. ورغم ذلك، من المهم أن نؤكد أنهم لم يكونوا من شباب الثوريين الذين يعارضون الثقافة التقليدية والمراتب الاجتماعية على طول الخط. ربما أعربوا عن سخطهم على بعض جوانب المجتمع التقليدي المغربي، لكنهم لم يكونوا غريبين عليه. وكانوا يكررون دومًا أنهم يرغبون في أن تقوم نهضة المغرب كدولة حديثة على التقاليد الدينية والثقافية السائدة فيه. وأسبغ هذا الطموح على الحركة الوطنية المغربية سمة فريدة، مقارنة بغيرها من الحركات الوطنية في دول شمال أفريقيا، التي كان أكثرها يحرص على إحداث تغيير ثقافي عميق في المجتمعات. مثال ذلك تلك الرغبة التي مثلت عنصرًا مهمًّا في نضال الجزائر من أجل الاستقلال. وعلى النقيض من ذلك، تبنِّي حزب الاستقلال المغربي ما جاء به الدين من مبادئ، مما مهد لمشاركة شخصيات من العلماء في سياسة ذات توجُّه وطني.

ومن بين صفوف العلماء المنضمِّين لحزب الاستقلال، يسهل علينا التعرف على بعض العلماء المحافظين من كبار السن (مقارنة بالنشطاء الأصغر سنًّا في صفوف الحزب) ممن انضموا إلى الحزب الجديد، والذين اختلفت خلفيات كل منهم عن تلك التي كان عليها غيرهم من أنصار الحزب. فضلاً عن ذلك، شغلت بعض تلك

(5) Al-Qadiri, *Mudhakirati*, vol. 2, pp. 357–372

(6) "Native Politics: Association des anciencs eleves du college moulay idriss, Fez," OSS Report, 4.7.1943, National Archives, Washington, DC, Record Group 226/97.

الشخصيات الدينية مناصَب رفيعة في جهاز القضاء الشرعي في المغرب، مما جعلهم داخل المؤسسة السياسية المغربية.

وللوهلة الأولى، بدا هؤلاء مختلفين عن غيرهم من الأعضاء المؤسسين للحزب، مثل خريجي المدارس الثانوية أو العاملين في الجهاز الإداري للدولة؛ اختلافًا من حيث الأعمارُ، والتعليم، والتوجهات الاجتماعية عن الشباب من رجال الحركة الوطنية من أصحاب التوجهات الغربية. وبما أن أعمارهم كانت في نحو الخمسين، وهو ما كان يعد وقتها سنًّا متقدمة، لم يتسنَّ لهم تلقي أي تعليم غربي، أو لم يكن لهم في الواقع أي اتصال بالثقافة الغربية، وكانوا يجهلون - إلى حد كبير مفهوم الحركة الوطنية، سواء في المغرب أو في غيرها من الدول. من زاوية أخرى، كان هؤلاء الأعضاء جزءًا من الحضر المغربي، حيث النخبة من رجال الحركة الوطنية. وأدى هذا الارتباط بين رجال الحركة الوطنية والعلماء إلى ظهور نخبة فريدة من الوطنيين تجمع بين العلماء التقليديين وبين خريجي المعاهد العلمية ذات التوجه الغربي.

ومن بين هؤلاء الرجال علماء مثل «محمد الجُزُولي» (١٨٨٩ - ١٩٥٣) من الرباط، الذي كان قد تعلم في مطلع شبابه على يد عدد من العلماء البارزين، لكن كان من المعروف عنه أنه تلميذ للشيخ «الدُّكَّالي»، الذي كان يعد عند كثيرين أبرز شخصية في الحركة السلفية المغربية. شغل الجزولي عددًا من المناصب الدينية الرفيعة في المغرب، وفي أثناء العشرينيات من القرن الماضي، عمِل في المحكمة الشرعية العليا. وكانت بياناته المناهضة للفرنسيين سببًا في فصله من منصبه بالمحكمة، بعد أن رأت فيه السلطات الفرنسية «رجلاً حقيقيًّا من رجال الحركة الوطنية»، ومؤيدًا لها[٧]. ومع ذلك، لم يكن قد عبَّر حتى ذلك الحين عن دعمه للحركة الوطنية، وأحجم عن إعلان تأييده لها. وانتظر حتى تأسيس حزب الاستقلال ليعلن للمرة الأولى تأييده للمثل الوطنية وانحيازه العلَني للحزب السياسي الجديد. في الواقع كان وجوده بين مؤسسي حزب الاستقلال مؤشرًا على الاهتمام المتزايد لدى العلماء المغاربة بالحركة الوطنية. لكن كان هناك علماء آخرون مرتبطون بالحركة الوطنية منذ اللحظات الأولى لنشاطهم السياسي.

(7) Al-Qadiri, *Mudhakirati*, vol. 2, pp. 391–393.

ومن هؤلاء «محمد الرفاعي» (١٨٨٦ - ١٩٥٠)، الذي كان عالمًا، وشغل عددًا من المناصب في إدارة «الحبوس» (الأوقاف المغربية)، وعين لاحقًا إمامًا وواعظًا في المسجد الإسلامي في باريس. كان الرفاعي من أنصار الحركة الوطنية قبل تأسيس حزب الاستقلال بفترة طويلة، واحتفظ بعَلاقات وثيقة بالحركة الوطنية الوليدة وزعمائها. كما أنه وقَع على بيان تأسيس الحزب[٨]. وما يهمنا هنا هو السؤال الرئيس: ما الدوافع التي كانت وراء قرار «محمد الرفاعي» وغيره من العلماء بتأييد الحزب الجديد والإعلان عن تبنيهم لأيديولوجيته؟.

تبدو أهمية السؤال بشكل خاص عندما يتفكر المرء في البيئة الاجتماعية والفكرية التي كان معظم العلماء المغاربة يتحركون فيها؛ إذ كانت بيئة في غاية الانغلاق...بيئة لا تشجع على التفاعل الحي مع ما هو خارجها من تيارات. وكان العالم الداخلي لمعظم العلماء معزولاً تمامًا ومقصورًا على الأوساط التقليدية المغربية التي بقيت على حالها - تقريبًا - بفضل الحكم الاستعماري الفرنسي غير المباشر.

ويرسم «ديل ايكلمان» في ترجمته الاجتماعية الممتازة لعلماء المغرب في القرن العشرين صورة مناسبة لما نقوله هنا إلى حد بعيد، إذ يقول: إن العلم الذي تلقاه العلماء في مطلع القرن العشرين كان علمًا دينيًّا تمامًا، لا يشتمل على أية موضوعات من خارج الدين. ولم يكن العلماء يجيدون اللغات الأجنبية أو يحتكون بالأجانب، ونادرًا ما كانوا يسافرون خارج البلاد. أي إنه لم تكن لهم تقريبًا أية صلة أو معرفة بالمجتمع الأوروبي، وكانت تلك الصِّلات أو المعارف ينظر إليها على أنها تقع خارج مخيلة العالم المسلم. لكن كثيرين منهم كانوا على اطلاع كامل بنشاط الحركة الوطنية المغربية الوليدة، حتى وإن لم يكونوا جميعًا من أنصارها[٩]. ولم يُعِر العلماء الأفكار الأجنبية اهتمامًا كبيرًا، كما أنهم لم يطلعوا كثيرًا على النظريات السياسية للحركة الوطنية. ومن هنا نجدهم عند آخر نقطة ينتهي عندها الطيف الذي يقف النشطاء من رجال الحركة الوطنية في أوله. إذن ما الذي دفع

(8) Ibid., pp. 419–420.

(9) Dale F. Eickelman, Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth-Century Notable, Princeton 1985, pp. 59–60, 140, 150, 136.

هـؤلاء العلـماء إلى دعم رجال الحركة الوطنية والدخـول في تحالف غريب بعض الشيء معهـم؟ وهـل كانت تجمعهـم أية مواقف مشـتركة يمكـن أن تمثل أساسًـا للتعاون فيما بينهم؟

إذا أردنا أن نجيب على هذين السـؤالين، علينا أن نتتبع جذور أفكار الحركة الوطنية المغربيـة. لقد كان الفكر السـلفي من بـين التيارات الأيديولوجية التي شـكلت خريطة الحركـة الوطنية المغربيـة، والذي كان فكـرًا متزمِّتًا أكثر من كونه حداثيًّـا، يدعو إلى نبذ السلوك والعادات التي ترسخت عبر الزمن رغم أنها تعد من باب الخروج من الملة، ولا تمـت لصحيـح الدين بصلة مـن وجهة نظر ذلك الفكـر. وكان بعض العلـماء المرتبطين بالحركـة الوطنيـة المغربيـة يؤمنون بهـذا الفكر، ومن ثـم جمعتهم مع غيرهم من نشـطاء الحركة أرضية مشتركة[١٠].

ومـن المهـم ألا يغيب عـن أذهاننا أن العلماء المغاربة شـكلوا مجتمعًا متشـعبًا أبعد ما يكون عن البنية الهرمية. ورغم ما جمع بينهم من علاقات وثيقة، فإنهم اختلفوا من حيث المنطلـق في الروابـط الاجتماعيـة[١١]. ومن هنـا جاء الاختـلاف في درجة تأييـد العلماء ليتطابق مع اختلاف ملامح صورتهم المتعددة بشكل عام.

وحسـب نظريـة «أنتـوني د. سـميث» والمعايـير التي وضعهـا، فإن الحركـة الوطنية المغربية نمط «رمزي-عرقي» من أنماط الوطنية، نمط يسـمح بوجود تأثير كبير لسـمات عرقيـة وما قبل حداثية تعتنقها الحركة الوطنيـة الحديثة هذه الأيام وتعيد تصورها. فقد أُجبرت الحركة الوطنية المغربية على التكيف مع عدد من الخصائص الفريدة التي أعاقت طريق تقدمها. ورغم التجانس الديني في البلاد، فإن الشـعب المغربي غلب عليه التنوع الشديد، وكان أبعد ما يكون عن كونه مجموعة عرقية واحدة.

---

(10) Henry Munson, *Religion and Power in Morocco*, New Haven 1993, pp. 83–87;John P. Halstead, *Rebirth of a Nation: Th e Organization and Rise of Moroccan Nationalists*, Cambridge, MA, 1969, pp. 119–122; Jamil Abun-Nasr, "The Salafi yya Movement in Morocco: The Relgious Basis of the Moroccan Nationalist Movement," in Albert Hourani (ed.), *St. Antony's Papers* (16), *Middle Eastern Aff airs* (3), London 1963, pp.105–90 .

(11) Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco*, pp. 9, 105

وكان على زعماء الحركة الوطنية إقناع عامة الناس بأن فكرة الأمة المغربية ليست فكرة جديدة، بل هي فكرة قديمة هم في أمسِّ الحاجة إلى تجديدها. فضلاً عن ذلك، كان عليهم أن يجدوا طريقة يدخلون من خلالها الفكرة الوطنية في الإطار السياسي للبلاد الذي يجمع بين الملكية والدين. ومع ترسخ حركتهم في النظام السياسي للبلاد يومًا بعد يوم، تَبدَّى لهم كم أن هذه مهمة عسيرة(١٢).

لقد كان المغرب يمثل نمطًا من الوطنية القائمة على العرق، والتي لا تدعو إلى الأفكار غير التقليدية، لذلك لقيت قبولاً عند بعض العلماء الذين رحبوا بحزب الاستقلال الوليد ورأوا في الحركة الوطنية أداة مهمة لإعادة بعث الحياة المغربية. بالنسبة لهم، وارتبط هدف تأمين استقلال البلاد برغبتهم في استعادة المجد الذي كان قبل مجيء الاستعمار، على حد وصف المؤرخ المغربي «عبد الله العرَوي» للآمال المبكرة التي صبغت الحركة الوطنية المغربية(١٣).

وبما أن حزب الاستقلال امتنع عن أن يقدم نفسه كقوة راديكالية وثورية، انفتح المجال أمام الزعماء الدينيين للتحمس للحزب الجديد. في مطلع عام ١٩٤٤، أي في الوقت الذي لم تكن قد اتضحت بعد المحصلة السياسية للحرب العالمية الثانية، وكان مثل هذا التأييد من العلماء مقبولاً من قادة الحزب الذين كانوا راضين عن هذا التأييد الصريح، بما يسمح لهم بالوصول إلى الشرائح الأوسع من المغاربة الذين يعيشون في الحضر.

قد تكون مجرد الحسابات السياسية القديمة دافعًا آخر لتأييد حزب الاستقلال، لكن الشخصيات الدينية لا تفضل الحديث عن هذا الدافع على الملأ. الأمر الذي لا شك فيه

(12) For a discussion of ethno-symbolic nationalism, see Anthony D. Smith, *Myths and Memories of the Nation*, Oxford 1999, pp. 3–37; idem, *The Ethnic Origins of Nationalism*, Oxford 1986, pp. 22–31; Yaron Tsur, *A Torn Community: The Jews of Morocco and Nationalism*, 1943–1954 (Tel Aviv 2001), pp. 67–68 (Hebrew).

(13) Eickelman, *Knowledge and Power in Morocco*, p. 156. The clerics did not, however, embrace other features of the nationalist ideology that were less appealing to them, such as educational reforms that sought, for example, to offer educational opportunities to women.

أن بعض العلماء شغلتهم مكانتهم الاجتماعية والسياسية وسط دنيا السياسة المغربية الأكثر حداثة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية، ذلك المناخ الذي لا يظهر اهتمامًا كبيرًا بهم أو حرصًا بالغًا عليهم. على ضوء تلك الظروف، اختار بعض العلماء الاصطفاف إلى جانب الحزب الجديد ذي الاتجاهات الوطنية، الذي رأوا فيه تنظيمًا سياسيًّا تقليدي التوجه، بهدف التأثير في توجيه دفة الحزب في المستقبل ولضمان مكان لهم كزعماء روحيين للمجتمع المغربي.

وقد أثر هذا الاهتمام من جانب العلماء على توجهات الحزب الجديد؛ فقد تسبب تمسك العلماء بمنصة محافظة اجتماعيًّا ونظرتهم التقليدية للحياة المغربية، في توجيه الحزب الجديد نحو اتجاه ديني خالص، وعزز من صورتهم الاجتماعية والسياسية. لذلك كان وجودهم بين مؤسسي الحزب أبعد ما يكون عن الوجود الرمزي، أسهم في تشكيل توجهات الحزب المحافظة. وإذا أضفنا ذلك إلى ما لدى غيرهم من قادة النشطاء الوطنيين من الآراء نفسه، وجدنا أن المحصلة لهذا العقد الاجتماعي المنفرط هي عدم ظهور الحزب كمنظمة اجتماعية راديكالية. بل لقد انتهج صورة فريدة من صور الوطنية التي سعت في المقام الأول إلى إحياء الهياكل الاجتماعية التقليدية في المغرب (بدلاً من اقصائها). وكان هذا هو الخلفية التي تفسر لنا ارتباط العلماء بحزب الاستقلال.

وكان إصرار الحزب على قوة الدين لتوحيد البلاد يشبه ما قامت به الحركات الوطنية الأخرى في شمال أفريقيا (خاصة في الجزائر، حيث كان شعار جبهة التحرير الوطني بالجزائر «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا»؛ لكن جهود تأسيس حزب وطني محافظ اجتماعيًّا كانت جديدة إلى حد بعيد على المغرب. وكان لهذه الجهود تأثير آخر على الحركة الوطنية المغربية: إذ أدت إلى إقصاء المغاربة غير المسلمين (ومعظمهم من اليهود) من العمل الوطني. ولم يكن هناك مجال كبير لمثل هذه المجموعات وسط حركة وطنية تنتهج الدين أساسًا لإحياء البلاد.

وكرس حزب الاستقلال معظم جهوده في مطلع الأربعينيات وحتى منتصفها لضم أعضاء جدد، ووضع أُطر عمل داخلية، وتوسيع الانتشار في جميع أنحاء البلاد. وكانت رسالته الأيديولوجية منصبَّة على المطالبَة بالاستقلال وغض الطرف عن مناقشة بعض

الموضوعات الشائكة مثل تعريف الوطنية المغربية؛ لأن هذه مسألة في غاية الحساسية في بلد أخفت فيه الهوياتُ المحلية فكرةَ الوطن المغربي التي لم تكن ملامحها قد تحددت بعد. وكانت هذه الهويات، كما سنعرض بعد قليل، مصدر قلق كبير للحزب الجديد ذي التوجهات الوطنية عندما أراد توسيع حضوره في مناطق جديدة.

صحيح أن العلماء قد باركوا حزب الاستقلال بشكل كبير، إلا أن الكلمة لم تكن لهم في قيادة الحزب أو تسيير أعماله اليومية؛ إذ كان هذا الأمر من نصيب المثقفين من أصحاب التوجهات التقليدية، ممن سعوا إلى كسب تأييد العلماء، مع رغبتهم في الاحتفاظ بمواقعهم القيادية. ومن هذا المنطلق، لم يكن حزب الاستقلال حركة دينية، لا في قيادته ولا في نشاطه الداخلي. فقد كان دور العلماء في الحياة الحزبية محدودًا. وعكس نشاط الحزب صورة حركة سياسية حديثة: فقد نظم الخلايا الحزبية الداخلية (وهي ضرورة تنظيمية على ضوء عدم قانونية الحزب من وجهة نظر سلطات الاستعمار الفرنسي وحظر أنشطته)، تلك الأنشطة التي كانت متجذِّرة في الحياة المغربية التقليدية والتي أخذت بعدًا جديدًا بالتأكيد على هدف الحزب في استقلال البلاد.

وقد أيد العلماء المنضمون للحزب بياناته الداعية إلى الاستقلال، وآثروا الابتعاد عن الدخول في مناقشات حول الوطنية المغربية من حيث المعنى، وإمكان تنفيذها، وتحاشوا الحديث عن موضوعات يمكن أن تكون شائكة لهم، وفضلوا أن يؤكدوا أفكارا يمكنهم الدفاع عنها بسهولة. أما الوطنيون من جانبهم فقد آثروا السلامة بدلاً من أن يتسببوا في المشكلات أو يثيروا الخلافات.

ثم إن قيادة الحزب غير الدينية أحالت مرجعية قائدها إلى سلطة أعلى قدرًا وأقوى نفوذًا، ألا وهو الملك؛ لأنه طوال الأربعينيات من القرن العشرين ظهر القصر الملكي، أو السلطان إن شئنا الدقة، وهو ما عرف لاحقًا بالملك «محمد الخامس»، في صورة القوة الرئيسة للحركة الوطنية المغربية، وأصبح، من خلال عملية دقيقة متأنية، قائدًا لنضال البلاد من أجل الاستقلال. وعزز نشاطه السياسي بزعامته الروحية للمغرب، وتصرف كأنه أمير المؤمنين، ووطَّد أيضًا مكانته بوصفه حاكما للبلاد.

لقد نال هذا التطور من السلطة السياسية للحزب في حقبة ما بعد الاستقلال،

وأضعف من النظام السياسي المغربي. لكن وجود العلماء في حزب سياسي وطني عرف عنه بالفعل أنه منظمة غير ثورية ذات ميول محافِظة، شكَّل توجهات الحزب ومواقفه. وعزز وجود العلماء في صفوف الحزب من مكانتهم في خريطة المجتمع المغربي، وسمح لهم بأن يكونوا جزءًا من النضال من أجل الاستقلال بدلا من ألا يكون لهم دور أو أن يُزاحوا إلى هامش المجتمع، كما حدث في بلاد أخرى عاشت قصص نضال مشابهة. لقد كان هذا المشهد بالنسبة للعلماء مشهدًا خرج الجميع فيه منتصرين؛ لأنهم لا شك أفادوا منه في أثناء النضال من أجل الاستقلال وبعده.

رجال الحركة الوطنية وزعماء القبائل

صحيح أن تتبع مسار العلاقة بين رجال الحركة الوطنية والعلماء أمر هين نسبيًّا، إلا أن مسألة اشتراك زعماء القبائل في النضال من أجل الاستقلال تبدو أكثر تعقيدًا. القبَلية فكرة مهمة في الحياة المغربية، وقد تناولها باحثون في تخصصات أكاديمية مختلفة. وتتعدد مظاهر تقييم دور القبائل في التاريخ المغربي الحديث، مما يعقد مسألة إنزالهم على مشهد ظهور الحركة الوطنية في البلاد. وقد خضع دور القبائل المغربية للدراسة المستمرة أكثر من مرة في الأدبيات المنشورة حول هذا الموضوع، مما أدى لاختلاف المواقف نحوهم [لعدة أسباب]: السبب الأول في ذلك أنه كان هناك اختلاف حول تعريف القبائل، الأمر الذي صعب مهمة وضعهم على الخريطة السياسية المغربية. وكأي كيان اجتماعي سياسي، تبدلت صورتهم بين النجاح والفشل وبين الاستقرار والاضطراب في تاريخ المغرب في مرحلة ما قبل الاستعمار. ومن ثم كان تحليل دورهم في أثناء حقبة الاستعمار مسألة أكثر تعقيدًا.

وقد جذبت القبائل انتباه طلائع الباحثين الفرنسيين في الحياة المغربية، وكانت سببًا في كثير من الافتراضات الخاطئة التي بنت عليها حكومة الاستعمار سياساتها. فقد كان ينظر إلى القبلية في حقبة ما بعد الاستعمار، على أنها صورة بالية أكل عليها الدهر وشرِب من صور التجمع المجتمعي. وعدها الباحثون والشخصيات العامة في المشهد المغربي – على حد سواء – نشازًا عن الحداثة. وسخِط عليها كثير من المغاربة الذين تبنوا القضية الوطنية في كتاباتهم على أنها عائق يقف في وجه التحديث.

وقد قسم مسئولو الحماية الفرنسية البلاد إلى محورين: محور العرب والبربر، ومحور القبائل والحضر. وكما قال «ديفيد هارت» فإن نزعة البربر والتعصب للقبيلة ليست شيئًا واحدًا، لكن بدا الأمر كأنهما كذلك في مخيلة المغاربة المحدَثين الذين كانوا ينظرون إلى البربر والقبائل على أنهما العنصران الأكثر محافظَة ومقاومة للتغيير من بين مكونات الشعب المغربي، وعلى أنهما يرفضان اعتناق فكرة الهوية الوطنية التي تضم جميع المغاربة رفضًا قاطعًا(١٤).

وبينما يؤكد الباحثون القدامى، ومنهم «روبرت مونتان»، أن هذه الأفكار هي الطبيعة الدائمة في البنية التنظيمية للقبيلة، تؤكد الدراسات التي تلت ذلك أن القبائل تبدو كياناتٍ سياسيةً لها سماتٌ مرِنةٌ لكنها واضحةُ المعالم(١٥). ومن هذا المنطلق، يبدو الدور الاجتماعي السياسي لهم شديد التعقيد. ويمكن النظر إلى القبائل بوصفها أحد القوالب المتعددة التي من خلالها يمكن للفرد أن يتلمس طريق التزاماته الشخصية وواجباته الاجتماعية. إذن القبائل عنصر آخر من العناصر التي يتشكل منها الخليط الثقافي والسياسي للمغرب وليست ظاهرة استثنائية خارج الهياكل الرئيسة للحياة المغربية. وتفتح هذه النظرة إمكان ربط القبائل بالعمل الوطني المغربي وعدم النظر إليهم بمعزلٍ تامٍّ عن حزب الاستقلال.

والآن دعونا ننظر في أمر العلاقة بين حزب الاستقلال وزعماء القبائل ونحن نستحضر ذلك في أذهاننا، وسنجد أن هذه العلاقة أكثر تعقيدًا وتعثرًا من علاقة الحزب بالعلماء. ورغم الخلفية التقليدية والتوجهات المحافِظة لدى رجال الحركة الوطنية المغربية، فإنهم كانوا موضع رِيبةٍ شديدة من زعماء القبائل الذين نظروا إليهم نظرة سلبية، حيث كان المجتمع القبلي، الذي يركز على الهوية المحلية، أقلَّ حماسة لمباركة أيديولوجية وطنية شاملة قد تقوض قواعد السلطة المحلية وتسعى لأن تستبدل بها إطارًا وطنيًّا كبيرًا. وحيث إن زعماء القبائل كانوا من أنصار الطرق الصوفية والنشطاء

(14) David M. Hart, "Tribalism: The Backbone of the Moroccan Nation," *Journal of North African Studies* 4/2 (Summer 1999), pp. 7–22.

(15) For a discussion on Montagne's work, see Ernest Gellner, "The Sociology of Robert Montagne," in idem, *Muslim Society*, Cambridge 1981, pp. 179–193.

فيها، فإن الوطنيين السلفيين نظروا لهم نظرة استخفاف ولم يظهروا اهتمامًا كبيرًا بالتقرب إليهم. وكان هذا الإقرار الأيديولوجي للأفكار السلفية من جانب العلماء ورجال الحركة الوطنية، عاملاً مشتركًا يوحِّد صفوفهم، لكنه عاملٌ غائبٌ عن العلاقة بين رجال الحركة الوطنية والقبائل.

وعلى ضوء الخلاف الأيديولوجي بين الفريقين، الوطنيين/ العلماء من جانب والمجتمع القبلي من جانب آخر، كان من المستبعد أن يقوم العلماء المتمركزون في الحضر بدور الوسيط بين رجال الحركة الوطنية والقبائل، كما فعلوا في بلاد أخرى. كانت هناك فراسخ تفصل بين الفريقين، ولم تتيسر أدوات كافية لرأب الصدع بينهما.

ولا بد أن نضيف إلى هذا الخلاف الأيديولوجي الفوارقَ الاجتماعيةَ والتعليميةَ بين رجال الحركة الوطنية المتمركزين في الحضَر (الذين أفلحوا في استمالة العلماء إلى جانبهم)، وبين القبائل التي تعيش في الريف. ومرة بعد أخرى تؤكد المصادر المتعددة التي تتبعت ظهور حزب الاستقلال، أو تطور الحركة الوطنية المغربية، أن تلك الحركة كانت ظاهرة حضرية تمامًا، وتثير تلك المصادر الشكوك حول حدوث أي تعاون بينها وبين القبائل التي تعيش في الريف. وحتى مرحلة متأخرة للغاية، كانت المقاومة المغربية للوجود الفرنسي تتركز في مناطق حضرية خالصة ولم تصل إلى المناطق الريفية في البلاد. ومع ازدياد نشاط الحركة الوطنية المغربية في المدن، لم يدخر مسئولو الاستعمار الفرنسي جهدًا في عزل القبائل المغربية عن المشهد السياسي، وإبعادهم عن النضال المتزايد من أجل الاستقلال[١٦].

ومع اكتساب النضال الوطني المغربي أرضًا جديدة يومًا بعد يوم، ذهب زعماء القبائل، وغيرهم من مشايخ الطرق الصوفية وزعمائهم المعروفين في بيئاتهم المحلية، إلى الانحياز المباشر أو غير المباشر إلى صف إدارة الاستعمار الفرنسي وأنصارها، أو على أضعف الإيمان، إلى التحول إلى مصدر سخط وعداوة لرجال الحركة الوطنية.

(16) David M. Hart, "Rural and Tribal Uprisings in Post-Colonial Morocco 1957–60: An Overview and a Reappraisal," *Journal of North African Studies* 4/2 (Summer 1999), pp. 84–102.

لذلك كان شعور السخط عند رجال الحركة الوطنية من شيوخ القبائل له ما يسوِّغه من أسباب عدة، أحدها الاختلاف في المواقف الأيديولوجية؛ إذ مال رجال الحركة الوطنية إلى مبادئ السلف، على خلاف ارتباط شيوخ القبائل بالطرق الصوفية وسلوكها البعيد عن صحيح الدين. وسبب آخر هو الارتباط اللصيق لشيوخ القبائل بمسئولي إدارة الاستعمار وسياسات الحماية الأجنبية. غير أن «إيرنست جيلنر»، الذي درس طبيعة الاحتكاك بين شيوخ القبائل ورجال الحركة الوطنية، يرصد قضية اجتماعية أكثر أهمية؛ إذ يذهب إلى أن احتمالات التعاون بين شيوخ القبائل ورجال الحركة الوطنية كانت ضئيلة منذ البداية، ويبنى حجته على الخلافات بين الفريقين من حيث الهياكل التنظيمية لكل منهما. ولا يجادل «جيلنر» في أن الطرق الصوفية وطرائق أتباع المشايخ المنتشرة في شمال إفريقيا، ويدخل في ذلك القبائل، كانت شديدة التشظي لدرجة يستحيل معها أن تكون قاعدة للمشاعر الوطنية. لقد كانت الحركة الوطنية المغربية بطبيعتها تسعى إلى استبدال هوية وطنية أوسع بهذه الكيانات الموجودة بين القبائل، حتى يستظل الجميع تحت رايتها[١٧].

لقد وجدت عوائق كثيرة حالت دون إقامة علاقات وثيقة بين رجال الحركة الوطنية والقبائل. ومع بداية النضال الوطني، لم يكن هناك تواصل كبير بين الطرفين؛ ورغم جهود حزب الاستقلال في رسم صورة له كحزب وطني يضم جميع الأطياف، فإنه يندر أن نجد ما يدل على وجود أي تواصل بين الطرفين. ورغم أن كثيرًا من أنصار الحزب من سكان المدن كانوا حديثَ عهد بالانتقال من الريف إلى المدينة، وليس هناك شك في تعلُّقهم السابق بالقبائل الموجودة في الريف، فإن تأييدهم للحزب الوطني الجديد كان مرتبطًا بالظرف الاجتماعي الجديد الذي انتقلوا إليه؛ إذ أصبحوا أكثر ابتعادًا عما كان لديهم في الماضي من علاقات اجتماعية. وليس هناك ما يشير إلى أن هؤلاء كان من الممكن أن يلعبوا دور همزة الوصل بين الفريقين اللذين كانا أبعد ما يكونان عن الاندماج في جبهة وطنية موحدة.

(17) Ernest Gellner, "Sanctity, Puritanism, Secularization and Nationalism in North Africa: A Case Study," in idem, *Muslim Society*, pp. 131–148.

لقد نزلت العلاقات بين رجال الحركة الوطنية وشيوخ القبائل إلى أدنى درجاتها في مطلع الخمسينيات، مع انتفاضة زعيم قوي من جنوب المغرب هو «طامي الجلاوي»، الذي كان يعرف ببن الناس باسم «الجلاوي»، ضد السلطان الحاكم. وكان الاستعمار هو المسئول الأول عن تصوير «الجلاوي» على أنه زعيم قَبلي هَمجي متعطش للدماء، لكن بغضه لرجال الحركة الوطنية وعداوته لهم كانت حقيقية. كان «الجلاوي» رسميًّا حاكم مراكش القوي، وهو منصب أسبغته عليه الحماية الأجنبية. وكان لنشاطه المعادي للحركة الوطنية المغربية (وهو عداء استتبع بالتالي الزعامة الملكية المغربية) دور في إبعاد السلطان من الحكم ونفيه إلى مدغشقر عام ١٩٥٣.

وكان هذا الأمر محاولة غير محسوبة العواقب من الفرنسيين لعرقلة مسيرة النضال الوطني المغربي، حيث ثبت فشلها الذريع وكتبت في النهاية آخر فصول المشروع الاستعماري الفرنسي في المغرب. فقد أخطأت فرنسا في افتراضها أن جميع القبائل ستبقى تحت السيطرة الديكتاتورية للجلاوي، وستظل على ولائها للفرنسيين الذين تشبَّثوا بأسطورة أن قبائل البربر المغربية ستحجم عن تأييدها لنشاط الحركة الوطنية. في الوقت نفسه، تسببت أعمال الجلاوي في إثارة حفيظة رجال الحركة الوطنية المغربية فوصموه بالتآمر مع فرنسا.

هذا البحث ليس معنيًّا بملابسات نشاط الجلاوي[١٨]، لكنه يشير إلى المخاوف المبدئية التي كانت لدى كثير من شيوخ القبائل نحو رجال الحركة الوطنية. تلك المخاوف التي جعلتهم يتأخرون كثيرًا في اللِّحاق بركب النضال من أجل الاستقلال.

خاتمة

ألقت هذه الدراسة الضوء على مشاركة العلماء في حركة وطنية محافِظة اجتماعيًّا؛ فقد استوعبهم زعماء الحركة الوطنية، ومن الواضح أنهم أفادوا منهم في توجيه الحركة الوليدة في الاتجاه الذي يريدونه. وبهذه الطريقة استطاعوا تكريس مواقعهم كحراس

(18) For a detailed account of the Glawi and his life, see Gavin Maxwell, *Lords of the Atlas: The Rise and Fall of the House of Glaoua 1893–1956*, London 1966, pp. 153–265.

للعقيدة في مجتمع آخذٍ في التشكُّل والمساعدَة في ظهور السياسة الوطنية على نطاق أوسع.

وتظهر مباركة العلماء للحركة الوطنية المغربية الصِّلات الاجتماعية التي احتفظ بها كثير منهم مع زعماء الحركة الوطنية في الحضر. ومن جانب آخر، لم يخدم العمل القبلي القضية الوطنية، مما يعكس الفارق الشاسع بين رجال الحركة الوطنية في الحضر وبين المجتمعات الريفية. وكانت هناك عوامل أخرى بخلاف الفوارق الاجتماعية والاقتصادية بين الفريقين. فرجال الحركة الوطنية، بوصفهم من أنصار الفكر السلفي، أعربوا عن احتقارهم للطرق الصوفية وممارساتها البعيدة عن صحيح الدين والشائعة بين القبائل. ويؤكد «علاَّل الفاسي»، أشهر زعماء الحركة الوطنية، أن انتقادات الحركة الوطنية كان مردُّها إلى الفكر الديني أكثر من معارضتهم للسلطة السياسية والاجتماعية للطرق الصوفية. كان رجال الحركة الوطنية يسعون إلى العودة إلى الحقبة النقية في صدر الإسلام، لذلك عارضوا الممارسات الدينية لهذه الطرق بما فيها تقديس الأولياء، وهو الأمر الذي كان أبعد ما يكون عن أفكارهم(١٩).

ولا يقل عن ذلك أهميةً امتعاضُهم من العلاقات الوثيقة التي كانت بين شيوخ القبائل والمسئولين الفرنسيين، وكانوا يعدون الكثيرين من شيوخ القبائل هؤلاء شركاء في جريمة الاحتلال الأجنبي.

وفي ظل هذه الظروف، لم يقم العلماء، على خلاف الظروف الموجودة في بلدان أخرى من منطقة الشرق الأوسط، بدور الوسيط ولم يفعلوا شيئًا لتجنيد قادة لهم بين القبائل.

---

(19) 'Alal al-Fasi, *Th e Independence Movements in Arab North Africa*, trans. Hazim Zaki Nuseibeh, New York 1970, pp. 82–83.

الفصل التاسع

المواءمة بين القبلية والدين في كتابات العلماء السعوديين المعاصرين

محمد العطاونة

مقدمة

في الرابع من أغسطس من عام ٢٠٠٥، أوردت صحيفة «عرب نيوز» السعودية الخبر الآتي: «العلماء وشيوخ القبائل والمسئولون يعلنون مبايعتهم للملك عبد الله في احتفالية بدت كأنها مباركة علَنية للملك، على تولِّيه الحكم»[١]. ثم يلفت الخبر انتباه القارئ لما قد بدا وكأنه النسخة السعودية من «عرس ديمقراطي» تمثل في مبايعة علنية لعبد الله ملكًا جديدًا للمملكة العربية السعودية. غير أن ما يفوق ذلك غرابة هو محاولة تقديم العلماء وشيوخ القبائل على أنهم ممثلون عن الشعب، وهي حيلة عرفت عن السعوديين عندما يتعلق الأمر بشرعية نظام الحكم هناك. وغالبًا ما ترسم الأسرة الحاكمة، وقد استقر في يقينها أهمية الدين والقبلية في دعم السلطة الحاكمة والاستقرار، صورة لمؤسساتها تظهر فيها أنها أفضل التقاليد القبلية والدينية[٢]. أضف إلى ذلك، محاولة

(1) *Saudi Arab News*, 4 August 2005

(٢) عن محاولات الملكيات في الخليج العربي بناء الأيديولوجيات واستخدامها في كسب ولاء مواطنيها، انظر

Eric Davis, "Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil Producing =

الأسرة الحاكمة الدمج بين السلطتين الدينية والقبلية عبر المراحل المختلفة من بناء الدولة السعودية، إذا ما علمنا أن تناغم العلاقة بينهما أمر ضروري لاستقرار الحكم[٣].

وكان العلماء، باعتبارهم حراسًا للشريعة، هم المرشحون الطبيعيون لمثل هذه المهمة[٤]، لأنهم مسئولون ليس فقط عن التشريع وإجراءات التقاضي، بل هم مسئولون أيضًا عن تكييف الأعراف الاجتماعية والثقافية حسب أحكام الدين. وتبدو هذه المهمة في غاية الوضوح في أدبيات المذهب الوهَّابي بشكل عام، وفي الكتابات المعاصِرة والآراء الفقهية بشكل خاص.

وسأحاول في هذا البحث أن أتناول بالوصف الوسائل التي يستعين بها علماء الوهابية المعاصرون في رَدْم الفجوة بين القبلية والإسلام، أو بمعنى آخر: بين الأعراف القبلية والشريعة. وأرجو أن يتحقق هذا الهدف من خلال تحليلي للكتابات المتعلقة بذلك والفتاوى الصادرة بشأنه[٥]. وسنورد بعض الأمثلة لكي

= Countries," in Eric Davis and Nicolas Gavrielides (eds.), *Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture*, Miami 1991, pp. 1–35.

For a general discussion of the role of tribes in the politics of the Arab Gulf, see J. E. Peterson, "Tribes and Politics in Eastern Arabia," *Middle East Journal* 31/3 (Summer 1977), pp. 297–312.

(3) See Joseph Kostiner, "Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia," in Philip S. Khoury and Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley 1990, pp. 226–248; Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia*, Baltimore 1981, chs. 1–3.

(٤) هنا أشير تحديدًا إلى علماء السلطة، الذين ينتمون إلى أي من المؤسسات الدينية الرسمية التالية: (١) هيئة كبار العلماء، التي يترأسها مفتي المملكة، وتشكل قمة الهرم الديني، والتي تصدر الفتاوى الشرعية النهائية؛ (٢) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء.

(٥) تتألف المراجع التي اعتمدت عليها في هذه الدراسة من أعمال العلماء، ومنها الفتاوى، والبحوث العلمية لكل من هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء؛ وتظهر آراء المفتي بصورة منفردة أو جماعية في سبعة مجلدات: (١) بحوث اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء المنشورة في «مجلة البحوث الإسلامية»، إضافة إلى مجلد بعنوان «أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية؛ (٢) الفتاوى الصادرة عن اللجنة، والمرتبة حسب زمن صدورها، وتقع =

نفهم على نحو أفضل كيف تظهر آراء العلماء في هذا المجال.

وهنا ستثور الأسئلة الآتية: ما المقاربة التي يتبناها علماء الوهابية المعاصرون عند النظر إلى القبَلية؟ وإلى أي مدى يوائمون بين القيم القبلية والدينية، لو فعلوا؟ وأخيرًا، كيف انعكست مفاهيم العلماء عن القبلية على أرض الواقع؟.

بيد أنه قبل الخوض في مناقشة تلك الموضوعات، ينبغي لنا أن نستعرض التاريخ الحديث لعلماء الوهابية، الأمر الذي يسهم في إلقاء بعض الضوء على السياق السياسي الذي من المحتمل أن يكون قد ألقى بظلاله على نشاط العلماء.

العلماء والدولة

تميز التاريخ الحديث للعلماء السعوديين باندماجهم في الهيكل الإداري الحكومي[٦].

= في١٣ مجلدًا تحت عنوان «فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد»؛ (٣) الفتاوى الصادرة عن اللجنة وتضم ٢٠٠ فتوى جمعها «صفوت الشوادفي»؛ (٤) الفتاوى الصادرة عن ثلاثة من أرفع أعضاء هيئة كبار العلماء وهم «عبد العزيز بن باز» ، و«محمد بن عثيمين»، و«عبد الله بن جبرين»، وتقع في مجلدين يحتويان على ٨٢٧ فتوى تحت عنوان «فتاوى إسلامية»؛ (٥) الفتاوى الصادرة عن عبد العزيز بن باز والمرتبة حسب زمن صدورها وتقع في ١٣ مجلدًا تحتوى على ٢٠٠٠ فتوى، ومقالة، وخطبة، ومحاضرة، ولقاء؛ (٦) الفتاوى الصادرة عن الشيخ «صالح الفوزان» (وهو عضو بهيئة كبار العلماء وباللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء) وتقع في ٥ مجلدات، وتضم ما يزيد عن ٦٠٠ فتوى؛ (٧) الفتاوى الصادرة عن الشيخ «عبد الرزاق عفيفي»(وهو أيضًا عضو بهيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء)، وتقع في ٤ مجلدات، وتضم ما يزيد عن ٥٠٠ فتوى.

(٦) عن دور علماء الوهابية في الدولة السعودية الحديثة، انظر

Frank Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*, Leiden 2000, pp. 169–221; Joseph Kechichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986), pp. 53–71; Aharon Layish, "Ulama' and Politics in Saudi Arabia," in M. Heper and R. Israeli, (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, London 1984, pp. 29–63; Alexander Bligh, "Th e Saudi Religious Elite (ʿUlamā) as Participant in the Political System of the Kingdom," *International Journal of Middle East Studies* 17 (1985), pp. 37–50; Joseph Nevo, "Religion and National Identity in Saudi Arabia," *Middle Eastern Studies* 34 (1998), pp. 34–53; Michel G. Nehme, =

وقد أدت عملية مأسسة العلماء إلى تغييرات في العلاقة التقليدية بين الدين والدولة، وهي تغيرات رصدها في عدة صور عدد من الباحثين المهتمين بدراسة علاقة العلماء بالسياسة في المملكة العربية السعودية. ويمكن تقسيم آراء هؤلاء الباحثين إلى قسمين رئيسين. الأول يذهب إلى أن العلماء لم يعودوا يمثلون أي مركز مستقل من مراكز السلطة، وإن كانوا لا يزالون يحتفظون بقدر من التأثير على الملك؛ والرأي الثاني يذهب إلى أن العلماء لم يعد لهم أي نفوذ، لا في مجال الدين ولا في مجال الدولة. فمثلاً يرصد «أيمن الياسيني» تغييرين في العلاقة بين العلماء والدولة: (١) ازدياد الفارق بين دور الدين ودور السياسة؛ (٢) مأسسة سيطرة الدولة على نطاق كبير من المجالات التي كانت قبل ذلك تخضع لهيمنة الدين[٧]. وهو يرى أن هذه التغييرات قد صنعت واقعًا جديدًا «فقد فيه العلماء كثيرًا من أدوارهم التقليدية وأصبحوا جماعة ضغط محصورة في ممارسة نفوذها على أعمال الحكومة وسياساتها، لكنها لم تتصرف أبدًا بوصفها مركزا مستقلا من مراكز القوى.»[٨]

وعلى المنوال نفسه يرى «أهارون لايش» أن العلماء السعوديين المحدَثين «لم يعد لهم وجود كمركز من مركزي القوى جنبًا إلى جنب مع الأمراء [الحكام]، رغم أنهم لا يزالون مرتبطين بالنخبة السياسية ويؤدون دورًا مهمًّا خاصة في وقت الأزمات.»[٩] ويقدم لايش عدة أسباب تفسِّر أفُول شمس العلماء، من بينها: (١) «غلبة البيروقراطية والتحديث على أعمال الحكومة في المجالات التنفيذية والتشريعية والقضائية»؛ (٢) استمرار عملية تغريب الشعب السعودي وظهور نظرة عقلانية بسبب الثورة التي حدثت في وسائل الإعلام، إضافة لارتفاع مستوى المعيشة[١٠]».

= "Saudi Arabia 1950–1980: Between Nationalism and Religion," *Middle Eastern Studies* 30 (1994), pp. 930–943.

(7) Ayman al-Yassini, *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*, Boulder 1985, p. 59.

(8) Ibid.

(9) Layish, "'Ulamà and Politics," p. 53.

(10) The remaining reasons can be found in Layish, "'Ulamà and Politics," pp. 54–55. See also idem, "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine," *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), pp. 279–292

أما «موردخاى أبير» فيضيف أنه رغم تزايد الاحترام للعلماء «فإن تأثيرهم وسلطتهم أيام حكم الملك «فهد» كانت آخذة في الانهيار[١١]». وعلى المنوال نفسه، يؤكد «أو. واي. الرواف» أن:

> نشاط العلماء اجتماعي وليس سياسيًّا. ولم يكن لهم تأثير يذكر على أهم السياسات المتعلقة بالشئون الخارجية، والأمن الداخلي، والتنمية الاقتصادية، وإنتاج النفط وتسعيره، وتوزيع الثروات، ومخصصات كل منطقة من مناطق المملكة، أو المشاركة السياسية.[١٢]

وذهب «جوزيف كيشيشيان» إلى أبعد من ذلك فقال: «إنه من الممكن التكهُّن بأن مشاعر عدم الرضا عند العلماء عن مثل هذه السياسات، قد تكون قد أدت إلى أن بعضهم شجع، أو على الأقل غضَّ الطرف عن، نشاط المتشددين في العودة إلى المدرسة التقليدية.»[١٣]

وفي رأيي أن تحليل بنية سلطة العلماء والأمراء من حيث قوةُ التأثير أمر شائك بعض الشيء؛ لثلاثة أسباب، على الأقل: الأول هو أن فصل مكانة الشخص عن قوة تأثيره يكاد يكون ضربًا من المحال، كما قال بذلك «أهارون لايش» و«أيمن الياسيني».

والسبب الثاني هو أن توزيع السلطة بين العلماء والأمراء لم يكن في يوم من الأيام واضحًا وضوحًا كافيًا عبر ما يزيد عن قرنين من العلاقة بين الطرفين. وحيث إن من درسوا الوهابية، سواء من القدامى أم المحدثين، لم يحددوا بدقة حدود سلطة كلا الطرفين، فإنه من الصعوبة بمكان تحديد الدينامية الداخلية لتوزيع السلطة فيما بينهم.

---

(11) Mordechai Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration*, London 1988, p. 29. See also Huyette Summer Scott, *Political Adaptation in Saudi Arabia: A Study of the Council of Ministers*, Boulder 1985, p. 117.

(12) O. Y. al-Rawaf, "The Concept of Five Crises in Political Development: Relevance to the Kingdom of Saudi Arabia," Ph.D. dissertation, Duke University 1981, p. 527, cited in Abir, *Saudi Arabia in the Oil Era*, p. 29.

(13) Kechichian, "The Ulama in Saudi Politics," p. 60.

والسبب الثالث وهو أن إرجاع أفُول شمس العلماء إلى دمجهم في الجهاز الإداري الحكومي، أمر يحتاج إلى مزيد من التمحيص. جائز أن العلماء تمكنوا من خلال هذا الدمج من تقوية نفوذهم على السياسات الرسمية والدوائر الحكومية. بمعنى أنهم من خلال احتلالهم لوظائف رسمية أصبحوا فاعلين من داخل ملعب السلطة؛ ولو بقوا خارج الجهاز الحكومي، لتَقلَّص تأثيرهم.

على أية حال، أبقى العلماء على تعاونهم مع الحكام وواصلوا ممارسة نفوذهم في عدد من المجالات، بما فيها كل الشئون التشريعية والدينية تقريبًا. بل تمكنوا من زيادة سلطتهم بمرور الوقت ببسط نفوذهم على وزارات وهيئات دينية أخرى، مثل وزارة العدل، ووزارة الشئون الإسلامية والأوقاف، ووزارة الحج، وهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورابطة العالم الإسلامي، والندوة العالمية للشباب الإسلامي(١٤).

وهكذا واصل العلماء القيام بدور مهم، على الأقل في التأثير على السياسات الحكومية الاجتماعية والداخلية.

وفي ظني أن هذه العلاقة قامت على حل وسط بين الطرفين؛ فقد استمرت الأسرة الحاكمة في الإصغاء إلى آراء العلماء، واستشارتهم، وأخذ تطلعاتهم بعين الاعتبار، وذلك للمحافظة على المذهب الوهابي الذي عرف عن المملكة. والعلماء، بدورهم، تمسكوا بالقيام بدور مهم في إضفاء الشرعية على نظام الحكم بالمملكة، وبهذه الطريقة كانوا يعززون من استقرارها.

وسأركز في الصفحات الآتية على هدف واحد من أهداف العلماء، وهو تطويع «الإسلام والقبلية»، الذي أعتبره عاملاً مهمًّا في إكساب نظام الحكم السعودي شرعيته.

المواءمة بين القبلية والإسلام: الوسائل والأدوات

منذ اللحظات الأولى من مولد الحركة الوهابية في منتصف القرن الثامنَ عشرَ، وهي لا تكف عن المواءمة بين القبلية والاسلام. ومن ناحية المبدأ، سعى الوهابيون إلى أسلَمة القبلية مع مداهَنة بعض القيم والسلوك القبلي. أما من الناحية المنهجية، فإنهم جاهَدوا

(14) Al-Yassini, *Religion and State*, p. 68.

من جيل إلى جيل لتفكيك القبلية كظاهرة سياسية من خلال مواجهة بعض القيم القبلية التشريعية والسياسية بما يناظرها من الدين، مع التأكيد على أن الكلمة العليا ستكون لما جاء به الدين. وكانت هذه القيم: (أ) العصبية، وهي أن تنتصر لمن تربطك به قرابة، باعتبارها لبَّ النُّصْرة القبلية السياسية، ويقابلها في الدين عقيدة «الولاء والبراء»، وهي أن تشعر بالانتماء والارتباط بغيرك من المسلمين، (ب) العرف كنظام قبلي تشريعي في مقابل الشريعة الإسلامية.

العصبية أم الولاء والبراء؟

يتردد مفهوم الولاء والبراء ترددًا واسعًا في كل مدرسة من مدارس الفكر الإسلامي، وهو يشير إلى طبيعة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك إلى العلاقة فيما بين المسلمين أنفسهم. وترى الغالبية الغالبة من تلك المدارس أنه ينبغي للمسلم أن يَدين بالولاء للمسلمين وَحْدَهم، بأن يحب ما أحب الله وأن يبغض ما أبغض الله، مستندًا في ذلك للأحاديث النبوية مثل حديث[١٥] «أوثَقُ عُرَى الإيمان: الحبُّ في الله، والبُغْضُ في الله. ولن تنال موالاةَ الله إلا بذلك»[١٦]

وقد أجمع طلبة العلم من المذاهب السُّنية المعروفة على مبدأ أنه ينبغي أن تكون موالاة المسلم للأمة المسلمة ولعامة المسلمين، الذين هم إخوة له، ما لم يقربوا نواقض الإسلام مثل الشرك في عبادة الله، أو تكذيب النبي أو إنكار فكرة النبوة، وأخيرًا إنكار أن الشريعة وحي منزل[١٧].

---

(15) Muhammad abu Zahrah, *Tàrikh al-madhahib al-Islamiyya*, London 1987, pp.12–13

(16) Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad*, Beirut 1993, vol. 4, pp. 357–358. See also Jalal al-Din al-Suyuti, *al-Jami' al-Saghir*, Riyadh 1985, vol. 1, p. 69

ينسب المؤلف للامام أحمد اثبات هذا الحديث في مسنده، لكن تمام لفظ الحديث في مسند الامام أحمد: «إن أوثق عرى الايمان: الحب في الله، والبغض في الله». (المترجم)

(١٧) من النواقض الأخرى التي تثيرها غالبًا الجماعات الإسلامية: (١) أي فعل يشبه التجديف، مثل تجاهل القرآن أو بعض منه؛ (٢) حرق القرآن استهزاءً به؛ (٣) الاعتقاد في تناسخ الأرواح أو تقمص الروح عند الموت؛ (٤) تشويه شخصية نبي من الأنبياء، أو الحط من الأخلاق، والفضائل، أو الدين؛ واتهام الملائكة بسوء الصفات، أو التشكيك في زهد نبي من الأنبياء.

أما «البراء» فيشير غالبًا إلى علاقة المسلمين بغير المسلمين، رغم وجود خلاف بين المذاهب حول طبيعة مثل هذه العلاقة[١٨]. غير أنها تشير أيضًا إلى المسلمين الذين يجدون أنفسهم وقد أخرِجوا من حظيرة الدين بعد أن اقترفوا إحدى نواقض الإسلام، التي تؤدي غالبًا إلى الكفر ومن ثم إلى الخروج من الملة[١٩].

بيد أن المذهب الوهابي الكلاسيكي يوسع مفهوم الولاء ليشمل، ليس فقط اجتناب نواقض الإسلام السالفة الذكر بل التزام ما يراه الوهابيون من صحيح الإسلام، كما عاشه السلف الصالح قولاً وفعلاً في القرون الثلاث الأولى من الهجرة النبوية[٢٠]. يرى الوهابيون أن اتباع السلف هو الطريق الوحيد أمام المسلم ليضمن أنه من «الفرقة الناجية» التي وردت في حديث النبي: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة»[٢١].

ويؤكد «محمد بن عبد الوهاب» أن السلفية هي غاية ما أوصى به النبي أمته؛ لذلك فمن لا يلزمها فهو على شفا الوقوع مع الفِرق التي لقيت الوعيد بالنار[٢٢]. بمعنى أنه

---

(18) Muhammad Abu Zahrah, *Tàrikh al-madhahib al-Islamiyya*, pp. 12–13.

(19) For a further account of the classical Islamic doctrine of *walà* and *barà*, see Ahmad Ibn Taymiyya, *al-Ihtijaj bi'l-Qadar*, Cairo 1962.

(20) See Ahmad ibn ʿAbd al-Razzaq al-Duwaysh, *Fatawa al-lajna al dàima li'l-buhuth al-ʿilmiyya wa'l-ift à*, Riyadh 2000, vol. 2, pp. 165–166; ʿAbd al-Rahman Bin Qasim, *al-Durar al-saniyya fi 'l-ajwiba al-najdiyya*, Riyadh 1385/1965, vol. 7, p. 48; Hrair Dekmejian, "The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia," *Middle East Journal* 48/4 (1994), pp. 627–643. On the Salafi trend in the contemporary Islamic world, see H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago 1947, pp. 17–38; M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ʿAbduh and Rashid Rida*, Berkeley 1966, pp. 103–153.

(٢١) تختلف رواية الحديث من راو إلى آخر، ومدى صحة حديث من الأحاديث مشكلة عويصة. انظر ʿAbd al-Qahir ibn Tahir al-Baghdadi, *al-Farq bayna al-firaq*, trans. and ed. Kate Chambers Seelye, New York 1920,pp. 21–22

(22) Muhammad Ibn ʿAbd al-Wahhab, *Muʾallafat al-shaykh al-imam Muhammad Bin ʿAbd al-Wahhab*, 12 vols. Riyadh n.d., vol. 1, pp. 225–227

لا يسع المسلم إلا أن يدين بالولاء، في كل ما يأتي من فعل أو قول، لهذه «الفرقة الناجية» التي تسير على نهج النبي وصحابته(٢٣).

في هذه النقطة، يحافظ الوهابيون المعاصرون على التمسك بما كان عليه السلف من ثوابت إلى حد بعيد. وهم غالبًا ما يؤكدون تميز الحركة الوهابية على غيرها من الحركات الإسلامية. وقد أوضح ذلك الشيخ «صالح الفوزان» عضو هيئة كبار العلماء عندما قال:

> فالقول: إن الجماعة السلفية واحدة من الجماعات الإسلامية غلط، فالجماعة السلفية هي الجماعة الوحيدة التي يجب اتباعها والسير على منهجها والانضمام إليها والجهاد معها، وما عداها؛ فإنه لا يجوز للمسلم الانضمام إليه؛ لأنه من الفرق الضالة، وهل يرضى الإنسان أن ينضمَّ إلى الفرق الضالة؟!(٢٤)

بناء على هذا المفهوم للسلفية، يضيق صدر الوهابيين المعاصرين بغيرهم، سواء كانوا من المسلمين أم من غير المسلمين، بل حتى من الوهابيين الذين لا يعتنقون «المفاهيم الأساسية للمؤسسة الدينية الرسمية»، التي ترى في نفسها أنها تمثل التيار الوهابي السائد. ويتبدى ضيق الصدر هذا واضحًا في معاملة الوهابيين لحركات إسلامية مثل الصوفية، والشيعة، وجماعة الإخوان المسلمين المصرية. وعلى سبيل المثال، تلقت

---

(٢٣) الملاحظ أن كثيرًا من الحركات الإسلامية الحديثة والعلماء المحدثين يرفضون مفهوم الوهابية عن السلفية، ويذهبون إلى أن هذا التيار من السلفية لا يمكن أن يكون مدرسة فكرية فقهية مستقلة. فالشيخ سعيد رمضان البوطي يقول إن: السلفية ليست إلا مرحلة زمنية مباركة تشبه غيرها من مراحل التاريخ الإسلامي.

Al-Buti, *al-Salafiyya: Marhala zamaniyya mubaraka la madhhab Islami*, Damascus 1988, pp. 132–144.

(24) *Fatwa* No. 209 in ʿAdil b. ʿAli b. Ahmad al-Fridan (ed.) *Al-Muntaqa min fatawa fadilat al-Shaykh Salih b. Fawzan b. ʿAbd Allah al-Fawzan*, Beirut 1999, vol. 1, p. 361. In this regard see also the interview with Ibn Baz in *al-Muslimun*, 28 July 1996. Further CRLO *fatwa*s on this matter can be found in al-Duwaysh, *Fatawa al-lajna al-dàima*, vol. 12, pp. 241–242; vol. 2, pp. 143–181.

«اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء» سؤالاً من أحد المواطنين السعوديين، يسأل فيه إن كان يجوز له أن يصلي في مسجد أو زاوية من زوايا الصوفية، فجاءته الإجابة على النحو الآتي:

> لا تصلِّ مع هؤلاء الصوفية في زاويتهم، واحذر مصاحَبتهم والاختلاط بهم؛ لئلا يصيبك ما أصابهم، وتحرَّ الصلاة في المسجد مع جماعة يتحرون السُّنة ويحرصون عليها[٢٥].

وهكذا ترى هذه اللجنة أنه لا يجوز مصاحَبة الصوفيين أو مخالطتهم، فضلا عن الصلاة معهم. ورغم أن الوهابيين لا يعلنون الصوفيين كفارًا (ومفردها كافر)، فإنهم يعاملونهم على هذا الأساس[٢٦].

لكن انسحاب هذه المقاربة التي يتبناها الوهابيون نحو الصوفيين على الحركات الإسلامية الأخرى، يتجلى أكثر عندما يتعلق الأمر بالأيديولوجيات والمفاهيم غير الدينية مثل القبلية، والوطنية، والعَلْمانية. فالعصبية القَبلية مثلاً تلقى إدانة من العلماء الوهابيين المعاصرين الذين يعدونها من «الجاهلية الأولى». ويبين الشيخ «صالح المنجد»، وهو عالم وهابي بارز، ذلك في إحدى فتاويه بهذا الخصوص، فيقول:

> تشبه القبلية التي تظهر هذه الأيام في معظم البلدان، حيث يتحزب الناس للعرق، أو اللون، أو الوطن، القبلية القديمة التي كانت موجودة بين قبائل الأوس والخزرج؛ وهي من بقايا الجاهلية[٢٧].

ووجد المنجد ما يؤيد كلامه في الآية الآتية: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ [الآية ١٠٣ من سورة آل عمران].

---

(25) *Fatwa* No. 6250 in al-Duwaysh, *Fatawa al-lajna al-dàima*, vol. 2, p. 207

(26) Ibid.

(27) A legal opinion published on al-Munjid's site, www.islam-qa.com/index.php?ln=eng&ds=qa&lv=browse&QR=34749&dgn=4.

كما وجد مزيدًا من الأدلة على ذلك في حديث نبوي يتحدث عن العصبية القبلية. فهو يرى أن النبيَّ وصم العصبية القبلية بأنها من تقاليد الجاهلية، عندما كان يحاول أن يحلَّ خلافًا سياسيًّا بين قبيلتين من أكبر قبائل المدينة، هما الأوس والخزرج (وكلاهما من أنصار النبي). إذ حدث هذا الخلاف في المدينة بعد هجرة النبي إليها عام ٦٢٢م، رغم ما كان يبذله لتوحيد صفوف المسلمين عامة وهاتين القبيلتين خاصة، وهما اللتان عرفتا بالصراع الدائم بينهما. ويرى المنجد أن هذا الحديث لا يفرق بين العصبية والجاهلية، أو ما كان عليه المسلمون قبل ظهور الإسلام، كما يكشف ذلك السؤال الاستنكاري الذي سأله النبي للقبيلتين:» أبدَعْوَى الجاهلية وأنا بين أظهركم». وهو ما يعتبره المنجد دليلاً على أن القبلية، بالمعنى السياسي، تناقض عقيدة الولاء، أو الانتماء للإسلام[٢٨].

وعلى المنوال نفسه، يدين المنجد «الوطنية» على أنها صورة أخرى من صور العصبية، كما سنفهم من الفتوى الآتية ردًا على أسئلة وجهها له أحد السائلين:

> كيف تكون مشاعرنا نحن المسلمين نحو بلادنا التي ولدنا وتربينا وتعلمنا وعمِلنا فيها؟ هل نشعر بالحب نحو هذه الأوطان؟ هل في ذلك عصبية؟ هل يمكن لنا أن نحتفل باليوم الوطني دون أن يتناقض ذلك مع تعاليم الإسلام؟ وما هو الحرام والحلال من الأعياد الوطنية؟[٢٩]

رد الشيخ المنجد على هذه الأسئلة ردًّا طويلاً أكد فيه أن المسلمين لا حرج عليهم في أن يحبوا أوطانهم أو البلاد التي عاشوا أو تربوا فيها. غير أن هذا الحب لا ينبغي أن يكون على حساب الولاء للإسلام. أي إنه لا ينبغي للمسلم أن يظهر الموالاة لغير المسلمين؛ لأنهم من بني وطنه. الموالاة ينبغي أن تكون حسب مفهوم الدين لها، أي لا تعترف بأي فوارق سياسية بين المسلمين. وبنص كلامه: لا ينبغي أن يكون من تعيش معهم في نفس البلد أقرب إليك من أخيك المسلم من بلد آخر. لا ينبغي أن تقوم العلاقة [بين المسلمين] على قاعدة الانتماء إلى وطن من الأوطان، بل ينبغي أن يقوم الولاء والبراء، أو الحب والبغض، على الدين والتقوى فحسب[٣٠].

---

(28) Ibid.

(29) Ibid.

(30) Ibid.

من هنا جاء تحريم الاحتفالات بأعياد مثل عيد الاستقلال، وتحية العلم، وغيرها من الأفعال التي منشؤها الانتماء للوطن. لكن لا حرجَ في استخدام جواز السفر؛ لأنه ضروري لمعرفة هوية صاحبه وجنسيته. غير أنه لا ينبغي توظيف هذا المبدأ في خدمة أهواء عصبية، كأن يتفاخر المرء على غيره ويتكبر عليهم وكأنه أفضل منهم درجة، أو أن يتحدث عن مفاخر قبيلته، وإلا أصبح هذا المبدأ منكرًا يستحق المرء أن يلام عليه[٣١].

أما عن الزعم بأن النبي قد تعلق بمكة، فلم ينكر المنجد حدوث ذلك؛ غير أنه أكد أن تعلق النبي بمكة لا يشبه ما نراه اليوم من ولاء الإنسان لبلده أو قبيلته. وهو يرى أن تعلق النبي بمكة كان من الدين، حيث إنها أحب بلاد الله إلى الله.

كان للشيخ «عبد العزيز بن باز»، المفتي السابق للمملكة والمتوفى عام ١٩٩٩م موقف مشابه من القومية العربية كأمر من أمور الجاهلية. فهو لا يرى فيها سوى «عقيدة ملحِدة تبشيرية ليست من الإسلام، بل تهدف لمحاربته وتقويض أحكامه وأوامره ...وهي عقيدة خاطئة، وخطأ عظيم، وخدعة لا تنطلي على أحد، وجاهلية مُنْتِنَة لا يعرفها الإسلام، ومؤامرة مفضوحة على الإسلام والمسلمين». ويرى ابن باز أن الولاء ينبغي أن يكون لشرع الله ولولاة الأمور، وهو ما يمكن استخلاصه من فتوى شهيرة له بهذا الخصوص:

سؤال: ما المراد بطاعة ولاة الأمر في الآية هل هم العلماء أم الحكام؟

الإجابة: يقول الله عز وجل ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ أولو الأمر هم العلماء والأمراء، أمراء المسلمين وعلماؤهم يطاعون في طاعة الله إذا أمروا بطاعته وليس لهم طاعة في معصية الله. فالعلماء والأمراء يطاعون في المعروف؛ لأنه بهذا تستقيم الأحوال ويحصل الأمن وتنفذ الأوامر وينصف المظلوم ويُرْدَع الظالم. أما إذا لم يطاعوا فستفسد الأمور ويأكل القوي الضعيف....أما إذا أمروا بمعصية، سواء كان الآمر أميرًا أو عالمًا فإنهم لا يطاعون في ذلك. وإذا قال لك أمير:

(31) Ibid

اشربِ الخمر فلا تشربها أو إذا قال لك: كُلِ الربا فلا تأكله....لكن لا يجوز الخروج على الأئمة وإن عصوا، بل يجب السمع والطاعة مع المناصَحة»[٣٢].

ومن الواضح أن ابن باز يقصر السلطة على العلماء والأمراء ويستبعد أية ولاءات أخرى، بما فيها الولاء لشيوخ القبائل. أضف إلى ذلك، أنه يفترض قاعدة عريضة لعمل الحاكم، وهي أن طاعته مرتبطة بطاعة الله ورسوله، وهو يؤكد بذلك أهمية طاعة الحكام. التحفظ الوحيد من وجهة نظره في مسألة وجوب الطاعة يكمن في حال أن تخالف أوامر الحاكم أو من بيده الأمر شرع الله. غير أنه لا تجوز معارضة الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله، بل ينبغي لَفْتُ انتباهه لمخالفته شرعَ الله[٣٣].

تحكيم القبيلة أم تحكيم شرع الله؟

الشريعة هي القانون الوحيد الواجب طاعته عند الوهابيين المعاصرين[٣٤]. ويبدو هذا الأمر واضحًا في كتابات عدة وفتاوى مختلفة لهيئات دينية حديثة مثل «هيئة كبار العلماء» و«اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء»، وكذلك في كتابات العلماء أنفسهم. على سبيل المثال، يقرر الشيخ «محمد بن إبراهيم» المفتي الأسبق للمملكة أن الاحتكام إلى قوانين البادية وأعراف القبيلة البعيدة عن الشريعة، هو مخالفة عظيمة، ربما قد تؤدي إلى الخروج من الملة. وقد أدان الاحتكام إلى قوانين القبيلة لفضِّ النزاعات، فيما يعرف بـ«السلوم» بسبب بعض الممارسات التي لم تلتزم بما جاءت به الشريعة[٣٥].

---

(٣٢) نظرًا لطول الرد اكتفيت بفقرة واحدة، ويمكن الرجوع إلى النص الكامل في:

Muhammad b. Sa'd al-Shuway'ir, *Majmu' fatawa wa-maqalat mutanawwi'a*,13 vols. Riyadh 1997, vol. 7, p. 115

(33) Al-Shuway'ir, *Majmu' fatawa wa-maqalat mutanawwi'a*, vol. 7, p. 115.

(٣٤) عن تاريخ التنافس بين الشريعة والعرف، انظر

A. Layish, "Shari'a and Custom in the Muslim Family in Israel," *Hamizrah Hehadash* 23/4 (1974), pp. 377–409 (Hebrew), and the sources indicated therein; idem, "Custom and Shari'a in the Bedouin Family According to Legal Documents from the Judaean Desert," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42/1 (1979), pp. 29–45.

(35) Muhammad Ibn Ibrahim, "Tahkim al-qawanin," in *Fatawa wa-rasa̓il samahat al-* =

والتزم ابن باز بالخط نفسه في رفض قوانين القبيلة وأحكامها. وقد تجلى هذا بوضوح في الكتابات والفتاوى التي أصدرها في هذا الخصوص. فمثلاً أدان ابن باز بعض الدعوات التي انطلقت من داخل المجتمع السعودي لإحياء القوانين القبلية عن طريق تدريسها في دور العلم جنبًا إلى جنب مع الشريعة الإسلامية. ثم إنه أكد ضرورة «قتل ودفن» القوانين والأعراف القبلية؛ لأن المسلم لا ينبغي له أن يحتكم إلى شيء بخلاف الشريعة في كل ما يعرض له من أمور، لا أن يحتكم إلى أعراف أو تقاليد قبلية أو قوانين وضعية. وكان يرى أنه ينبغي للقبائل أن تحتكم إلى المحاكم الشرعية لحل نزاعاتها، اتباعًا لأمر الله في هذا الخصوص: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ [الآية ١٠ من سورة الشورى]، و﴿ أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [الآية ٥٠ من سورة المائدة][٣٦].

كما أنكر ابن باز ما يحدث عند القبائل من كتمان الشهادة وشهادة الزور بسبب التعصب للقبيلة، وشدد على أن هذا الكتمان للشهادة، الذي يحركه الولاء للقبيلة، يماثل قول الزور، الذي يحرمه الشرع تحريمًا قاطعًا. وقد استدل على ذلك بآيات من القرآن: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ﴾ [الآية ١٥٢ من سورة الأنعام]، و﴿ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ ﴾ [الآية ٣٠ من سورة الحج]، إضافة إلى بعض الأحاديث النبوية، مثل: «أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبائِرِ؟» قَالُوا: بَلى يا رَسُولَ الله، قَالَ: «الإِشْراكُ بِالله، وَعُقوقُ الْوالِدَيْنِ، وَقَوْلُ الزّور». لكن ابن باز أمسك عن القول بأن الاحتكام إلى عرف القبيلة يشبه قول الزور، حيث قال: «إن ذلك يتطلب مزيدًا من النظر.[٣٧]»

وبالطريقة نفسها أدانت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء «الجنبية»، وهي طريقة شائعة عند قبائل الجزيرة العربية لإنزال العقوبة، وهي أن المجرم إذا ثبتت إدانته ينبغي أن يعاقب بالضرب على رأسه بآلة حادة حتى يسيل منه الدم[٣٨]. وفي أيامنا هذه

= *shaykh Muhammad bin Ibrahim*, Mecca 1978, vol. 12, p. 247.

(36) ʿAbd al-ʿAziz Ibn Baz, "*Hukm al-tahakum ila al-ʿadat wa'l-aʿraf al-qabaliyya*," in al-Shuwayʿir, *Majmuʿ fatawa wa-maqalat mutanawwiʿa*, vol. 8, p. 272.

(37) Ibid.

(38) See CRLO's *fatwa* published on www.islamqa.com/index.php?ref=84073&ln=ara.

حلَّت «الدية» محل «الجَنْبية». وترى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء أن الجنبية لا علاقة لها بالقصاص على الإطلاق، والقصاص هو نظام الشريعة الإسلامية في إنزال العقوبة، كما قد نستشف من الفتوى الصادرة عنها في هذا الخصوص:

سؤال:

ما الحكم إذا تخاصَم اثنان مثلاً وتحاكما إلى الأحكام العرفية، فمثلا يضع كل منهما «معدالاً»، كما يسمونه، ويرضون من مشايخ القبائل من يحكم بينهما، ويجلسان بين يديه، ويبث كل منهما دعواه ضد الآخر، فإذا كانت القضية بسيطة حكم فيها بذبيحة على المخطئ يذبحها لخصمه، وإذا كانت القضية كبيرة حكم فيها (بجنبية)، أي: كانوا في القدم يضربونه على رأسه بآلة حادة حتى يسيل دمه، ولكن اليوم تقدر (الجنبية بدراهم) ويسمون هذا: «صلحًا»، وهذا الشيء منتشر بين القبائل ويسمونه «مذهبًا»، بمعنى: إذا لم ترض بفعلهم هذا فيقولون عنك: (قاطع المذهب)، فما الحكم في هذا يا فضيلة الشيخ ؟.

الإجابة:

يجب على المسلمين أن يتحاكموا إلى الشريعة الإسلامية، لا إلى الأحكام العرفية، ولا إلى القوانين الوضعية، وما ذكرته ليس صلحًا في الحقيقة، وإنما هو تحاكم إلى مبادئ وقواعد عرفية؛ ولذا يسمونها «مذهبًا»، ويقولون لمن لم يرض بالحكم بمقتضاها: إنه قاطع المذهب، وتسميته صلحًا لا يخرجه عن حقيقته من أنه تحاكم إلى الطاغوت، ثم الحكم الذي عينوه من الذبح أو الضرب بآلة حادة على الرأس حتى يسيل منه الدم ليس حكمًا شرعيًّا. وعلى هذا يجب على مشايخ القبائل ألا يحكموا بين الناس بهذه الطريقة، ويجب على المسلمين ألا يتحاكموا إليهم، إذا لم يعدلوا عنها إلى الحكم بالشرع، واليوم -ولله الحمد- قد نصب ولي الأمر قضاة يحكمون بين الناس، ويفصلون في خصوماتهم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ويحلون مشكلاتهم بما لا يتنافى مع شرع الله تعالى، فلا عذر لأحد في التحاكم إلى الطاغوت بعد إقامة من يتحاكم إليه من علماء الإسلام ويحكم بحكم الله سبحانه [39].

(39) CRLO's *fatwa* published on al-Munjid's site: www.islam-qa.com/index.php?ref==

وقد سارت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء على الخط نفسه الذي سار عليه المفتون السابقون للمملكة-محمد آل الشيخ، والشيخ عبد العزيز بن باز-في رفض الاحتكام إلى الأعراف القبلية، بما فيها إجراءات إنزال العقوبة كما جاء في سؤال السائل. وكان احتكام شيوخ القبائل إلى أعراف القبيلة بدلاً من الشريعة كافيًا لإدانتها. وترى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء أن الأحكام ينبغي أن توافق شرع الله وحده، وإلا كانت حكمًا من أحكام الطاغوت، كما ورد في القرآن[٤٠].

فضلاً عن ذلك، رأت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء أن العقوبات التي ينزلها شيوخ القبائل عند فض النزاعات لم تكن تتسق مع الصلح الشرعي الذي تقرُّه الشريعة. فمثلاً لا يقر القصاص أفعالاً مثل ضرب المخطئ على رأسه حتى يسيل منه الدم؛ لأن ذلك يتناقض مع ما تدعو إليه الشريعة من دفع الضرر. غير أننا لا نستطيع أن نغفل الجانب السياسي من هذه الفتوى. فالعلماء، وهم يحاولون تدعيم أركان الحكومة المركزية بالمملكة، دعوا شيوخ القبائل وغيرهم إلى أن يتخلوا عن القبلية بمعناها السياسي ويوجهوا قبلتهم نحو المحاكم الشرعية. بيد أن العلماء قد أقروا بعض القيم والممارسات القبلية، مثل فض النزاعات على يد شيوخ القبائل، مالم يخالفوا الشريعة[٤١]. لكن هذا التنازل يبدو أنه مداهَنة لا أكثر ولا أقل يقوم بها الوهابيون المعاصرون للقبلية كما سنرى لاحقًا.

القبلية تمارس حقها

يتضح لنا من هذا النقاش أن القبلية، على الأقل من الناحية النظرية، قد تهمشت على يد الوهابيين، لصالح الدين. غير أنه يبدو أن القبلية لا تزال عنصرًا مهمًّا في الفضاء الاجتماعي والسياسي السعودي. بشكل عام، قامت القبلية، جنبًا إلى جنب مع الدين،

= 84073&ln=eng.

(٤٠) انظر: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا۟ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوٓا۟ إِلَى ٱلطَّٰغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوٓا۟ أَن يَكْفُرُوا۟ بِهِۦ وَيُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [الآية رقم ٦٠ من سورة النساء].

(41) Al-Shuway'ir, *Majmu' fatawa wa-maqalat mutanawwi'a*, vol. 5, pp. 142–145

بدور محوري في تشكيل الأعراف الثقافية والاجتماعية الكبرى، إلى جانب الأيديولوجية السعودية الحاكمة، لأكثر من قرنين من الزمان، منذ التحالف التاريخي بين «محمد بن سعود» و«محمد بن عبد الوهاب» عام ١٧٤٥[٤٢]. بمعنى آخر، تعد القبلية بالنسبة للأسرة الحاكمة بالمملكة، مكونًا رئيسًا من مكونات ما يسميه «جيل كريستال» «الأسطورة المدنية»[٤٣] السعودية.

ولأن الأسرة الحاكمة تعلم تلك الحقيقة عن القبلية، فهي تهتم بها اهتمامًا كبيرًا، خاصة الجوانب الثقافية للقيم القبلية. وقد اتضح هذا الاهتمام في كلام الأسرة المالكة عن القبيلة وامتداحها لتراثها، بل حتى في الطريقة التي يقدم بها الملك نفسه في صورة الشيخ الكبير (شيخ المشايخ) لجميع القبائل بالمملكة. فضلاً عن ذلك، يحتفظ الملك بعلاقات علنية للغاية مع شيوخ القبائل، ويلتقيهم في «المجلس» القبلي التقليدي. في الماضي، كانت مثل هذه اللقاءات تتم غالبًا في الخيام؛ أما الآن فهي تتم في قصور مكيفة الهواء، وغالبًا ما تذاع في النشرات التليفزيونية لذلك المساء[٤٤].

بل إن جهود الملك في إظهار نفسه في صورة الوريث الحقيقي للتقاليد القبلية في الجزيرة العربية تتجلى في الأمور البسيطة مثل ارتداء الزي السعودي التقليدي كالثوب والشماغ، وهو ما يرتديه السعوديون الآن كزيٍّ وطني. وغالبًا ما يظهر أفراد الأسرة المالكة، حتى أولئك الذين يعملون في الشئون الدولية والخارجية، بالزي الوطني. منهم مثلاً «سعود الفيصل»، وزير الخارجية ابن الملك الراحل «فيصل بن عبد العزيز»، الذي قد يظهر خارج المملكة بين الحين والآخر مرتديًا بذلة غربية الطراز، وإن لم يقدم على

---

(٤٢) عن العلاقة بين الوهابية وآل سعود، انظر

Christine Moss Helms, *The Cohesion of Saudi Arabia*, Baltimore 1981, chs. 1–3; R. Bayly Winder, *Saudi Arabia in the 19th Century*, New York 1965; Nadav Safran, *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security*, Cambridge 1985, chs. 1–2; H. St. John Philby, *Arabia of the Wahhabis*,

London 1928; and idem, *Saudi Arabia*, London 1955.

(43) Jill Crystal, *Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar*, New York 1990, pp. 161–164.

(44) See *al-Riyadh Newspaper* (Riyadh), 12 June 2006

ذلك أبدًا وهو داخل المملكة. الأمر نفسه يتكرر مع «بندر بن سلطان» السفير السعودي السابق لدى الولايات المتحدة، الذي اعتاد الظهور بزي غربي، لكنه يرتدي الزي الوطني عند عودته للمملكة ليتولى رئاسة مجلس الأمن الوطني[٤٥]. وهذا الأمر ينطبق أيضًا على غيره من أفراد الأسرة المالكة، لا يستثنى منهم سوى من يخدمون ضباطًا بالقوات المسلحة، إذ يرتدون زيًّا عسكريًا موحدًا غربي الطراز.

تعد مسائل الزي والتأكيد على الهياكل التقليدية أمام الناس جزءًا من أجندة فكرية أكبر تحرص عليها الأسرة الحاكمة في المملكة باسم التراث. مثلاً تدعم الدولة بعض الاحتفالات مثل مهرجان «الجنادرية السنوي» وهو مهرجان قبلي صريح من حيث المحتوى، تعرض فيه فعاليات ثقافية قبلية مثل تربية الإبل وسباق الهُجُن، إضافة إلى «العرضة» التي يشارك فيها أفراد الأسرة الحاكمة[٤٦].

غير أن الأهم من ذلك كله، أن الأسرة المالكة تجتهد في أن تربط بصورة ضمنية بين النظام السياسي وتلك التظاهرات الثقافية، كوسيلة لتأكيد صدقية صورة الحكم الذي يمزج بين الملكية والقبَلية. هنا، ولكي تؤكد الأسرة المالكة رعايتها للقبائل، تشجع المواطنين عادة لكي ينظروا إلى أنفسهم على أنهم أفراد في قبيلة ضمن منظومة سياسية تنتهي سلسلة الولاءات فيها بالملك. بل إن رجال القبائل يعملون بشكل غير مباشر على نشر الصِّلات القبلية والشخصية في إجراءات التوظيف في الجهات الحكومية.

ويمكن أن تتضح أهمية العلاقات القبلية بشكل خاص في التجنيد بالقوات المسلحة أو الشرطة في جميع أنحاء المملكة. ويمكن أن نضرب مثالاً جيدًا بالحرس الوطني، وهو الجيش الخاص بالملك. روعي في إنشاء الحرس الوطني أن يقوم تنظيمه على نمط قبلي لا

(45) See *Arab News*: www.arabnews.com/?page=1&section=0&article=71830&d=17 &m=10&y=2005

(46) On this folkloric music, see Kay Hardy Campbell, "Recent Recordings of Traditional Music from the Arabian Gulf and Saudi Arabia," *Middle East Studies Association Bulletin*, July 1996; see also Muhammad Rajab al-Najjar, "Contemporary Trends in the Study of Folklore in the Arab Gulf States," in Davis and Gavrieledes (eds.), *Statecraft in the Middle East*, pp. 176–201.

تخطئه العين؛ ويعرف الحرس الوطني «بالجيش الأبيض» بسبب ارتدائه الزيِّ القبلي التقليديِّ بدلاً من الزي الموحد. وقد تأسس ليخلف «الإخوان»، وهم الجيش القبَلي للملك «عبد العزيز»، مؤسس الدولة السعودية الحالية. أما اليوم فالإخوان هم أحد الأفرع الخمسة في قوات الدفاع بالمملكة، ويتألفون من كتائب قبلية تحت قيادة أمير رفيع المستوى من الأسرة المالكة، عادة ما يكون ولي العهد، بينما تخضع بعض قواتهم إلى إمرة شيوخ محليين. وهؤلاء الشيوخ، الذين هم غالبًا أبناء لزعماء محليين أو محاربين قدامى كانوا من ضمن القوات الأصلية للإخوان، ممن ثبت ولاؤهم للأسرة المالكة. ويعد تجنيدهم في الحرس الوطني وسيلة للإبقاء على المكافآت المالية المقدمة للشيوخ المحليين والحفاظ على دعم قبائلهم للحكم(٤٧).

خاتمة

إن المواءمة بين القبلية والإسلام في كتابات الوهابيين المعاصرين هي في الواقع «أسلمة» للقبلية أكثر منها «قبلنة» للدين. ويتضح هذا من المقاربة الكلية للعلماء نحو القبلية، التي تتألف من تفريغ العلماء للقبلية الكلاسيكية من أهم مضامينها. والحقيقة أن الوهابيين، على الأقل من الناحية النظرية، قد قوضوا أركان البنية الكلاسيكية للقبيلة كمؤسسة سياسية وحصروها فقط في الانتماءات الاجتماعية والثقافية. وقد دان لهم هذا الأمر من خلال مواجهة أهم القيم القبلية مثل «العصبية» و«التحكيم» بما يناظرها في الدين مثل عقيدة «الولاء والبراء» والمحاكم الشرعية. يرى الوهابيون أن الفارق بين القيم القبلية والدينية مرتبط بالحقيقة القائلة: إن الدين والقبلية بمعناها السياسي – أي إظهار الولاء السياسي والتشريعي للقيم القبلية- لا يمكن أن يستقيما معًا بسبب الخلافات الجوهرية والمفاهيمية بينهما.

لكن العلماء يداهنون القبلية عندما يقرون بعض الممارسات القبلية، مثل إعطاء الصلاحية لشيوخ القبائل في إجراء الصلح بين أفراد القبائل عند حدوث النزاعات. غير أن آليات الصلح تلك ينبغي ألا تتعارض مع أوامر الشريعة ونواهيها. وهذا واضح

(47) See the Saudi National Guard site: www.sang.gov.sa/SANGcs/Arabic/default.htm

في إدانة العلماء لبعض الإجراءات العقابية القبلية، مثل «الجنبية» و «السلوم»، وبالتالي فان دور شيوخ القبائل محصور في فض النزاعات بين الأفراد، على ألا يخالف هذا الدور ما جاء به الشرع.

وفي الواقع، أصبحت القبلية تابعة للأيديولوجية الرئيسة للدولة، وهي الإسلام. ولا يكتفي رجال القبائل بالعمل في الجهاز الإداري الحكومي، بل يقومون بدور رئيس كقوة بشرية عسكرية. ولا يسمح للقبائل بالعيش حسب التقاليد التي كانت عليها، سواء «العصبية»، وهي جوهر النظام السياسي القبلي، أم من خلال الاحتكام إلى العُرْف، بوصفه نظاما تشريعيا قَبليا. بل هم مطالَبون بالرجوع إلى النظام التشريعي والسياسي للدولة.

وفي الوقت نفسه، تحاول الأسرة المالكة، وهي تعلم يقينًا أن القبلية مصدر من مصادر السلطة، أن تبقي على بعض الرموز القبلية وأن تصبغ خطابها بصبغة قبلية. وهذا يتضح في أمور بسيطة مثل حرص أفراد الأسرة على ارتداء الزي التقليدي، وفي الاحتفالات السنوية مثل مهرجان الجنادرية، وفي الاجتماعات الدائمة مع شيوخ القبائل. غير أن هذا الأمر لا يعدو أن يكون مداهَنة من الأسرة الحاكمة في اهتمامها بالقبلية، فهي ترى في الدين أيديولوجيتها الرئيسة. بمعنى أنه عند التقاء الدين والقبلية، تكون الغلَبة للدين؛ لكن الأسرة الحاكمة تطوعهما معًا لمصلحتها، وتشكل بهما أيديولوجية تدعم بها أركان حكمها.

الباب الرابع

أيديولوجيات متنافسة

الفصل العاشر

الوهابيون والصوفيون والسلفيون في دمشق مطلع القرن العشرين

ديفيد كومنز

دأب المراقبون لأحوال العالم الإسلامي في القرنين الماضيين على أن ينسبوا حملات تطهير الدين إلى ما تركته الوهابية من تأثير. على سبيل المثال، لاحظت السلطات البريطانية في الهند في أثناء القرن التاسعَ عشرَ الحركات المتأثرة بالفكر الوهابي من البِنْغال إلى البُنْجاب[1]. ويستخدم الصحفيون الروس هذه الأيام مصطلح «وهابي» عند الإشارة إلى أية بادرة تَنمُّ عن حضور الدين في البلاد الإسلامية المجاورة لهم[2]. وبالطبع اجتهد المصلحون القادمون من الجزيرة العربية في تصدير مذهبهم، لكن ليس هناك كثير من البحوث الجادة التي تكشف عن مدى تقبل الوهابية في مختلف أرجاء العالم الإسلامي.

(١) يلاحظ «قيام الدين أحمد» أن سلطات الاحتلال البريطاني في الهند تستخدم مصطلح «وهابي» مرادفا لمصطلح «خائن» أو «متمرد». انظر

The Wahhabi Movement in India, 2nd ed., Manohar 1994, pp. ix–x.

(2) Muriel Atkin, "The Rhetoric of Islamophobia," *Central Asia and the Caucasus* 1(2000), pp. 123–132; Alexander Knysh, "A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil," *Saudi-American Forum* 24 (14 November 2003); Adeeb Khalid, "A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003), pp. 581, 587–591.

وتتناول هذه الدراسة بالفحص كيف أصبحت ادعاءات التأثير الوهابي نقطة خلاف بين المعسكرات المتنافسة من طلبة العلم في دمشق في مطلع القرن العشرين. أي إن محور اهتمام الدراسة ليس تتبع تأثير الوهابية، بل ينصب على معنى الوهابية في ذلك السياق، وكيف استخدمها الباحثون في السجالات التي تفيض بها الكتابات الدينية المنشورة بين عام ١٩٠٠ ومطلع العشرينيات من القرن الماضي. يتضح من هذه الأعمال تطور القضية الوهابية والخطاب الديني المحلي عبر الزمن. ويكرر مقالان منشوران عامي ١٩٠٠ و١٩٠١ الحجج نفسها التي شاعت في معارضة الوهابية منذ القرن الثامنَ عشرَ، وتشير المقالات المنشورة بين عام ١٩٠٩ ومطلع العشرينيات (أي المدة التي تغطي مرحل الحكم الدستوري في تركيا وبدايات الانتداب الفرنسي) إلى حدوث تحولات لافتة في الخطاب والسياق.

الردود الأولى على الوهابية

تعد الدراسة الرائعة التي قام بها «برنارد هايكل» عن العالم اليمني «محمد الشوكاني» دراسة نموذجية لكيفية استقبال الوهابية في بلد من البلدان. إذ يضع يده على بعض أوجه الشبه بين الشوكاني وعلماء الوهابية في الفكر والرأي، فيما يتعلق بالبدع في الاعتقاد في الأولياء وأنواع الشرك، كما يوضح فيها ما كان بينهما من خلاف. ثم إنه يثبت المواقف الفكرية للشوكاني في سياق التفاعلات السياسية والدينية في اليمن بدلاً من اعتبارها نتيجة لتأثير الوهابية. كانت الهوة سحيقة مستعصية على التقارب بين إدانة الوهابية لكل ما يحدث من أفعال عند زيارة القبور وإقرار الشوكاني لتلك الأفعال على أنها لا حرجَ فيها. أي إن الدعوة الوهابية عجزت عن إقناع أبرز علماء اليمن في مطلع القرن التاسعَ عشرَ بأن يحيد عن آرائه[٣].

أما في حالة سورية، وفي دمشق على وجه التحديد، فقد قابل العلماء الدعوة الوهابية بعداوة على طول الخط حتى أواخر القرن التاسعَ عشرَ لأسباب عقائدية وسياسية. أولها أن أفكار «محمد بن عبد الوهاب» عن التوحيد، والشرك، والتكفير تصادمت مع ما

(3) Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*, Cambridge 2003, pp. 127–138.

أجمع عليه العلماء منذ زمن بعيد. فقد كان يرى أن أي مسلم يأتي ما شاع من اعتقاد في الأولياء والتوسل بهم مشرك يجوز قتله، وسَبْي محارمه، واغتنام ما يملكه. وردَّ عليه منتقدوه بطريقين: فبعضهم دافع عن شرعية الأفعال التي عدَّها محمد بن عبد الوهاب من الشرك، وبعضهم اعترف بأن هذه الأفعال تناقض الأمر بإفراد الله بالعبودية، لكنهم قالوا إنها لا تخرج صاحبها من حظيرة الإسلام(٤).

أما الأسباب السياسية وراء تلك العداوة، فكانت في أن ارتباط الوهابية بالسلطة السياسية للسعودية جعلها موضع ريبة عند الدولة العثمانية. كانت الدولة السعودية الأولى (١٧٤٤-١٨١٨) لا تعترف بشرعية السلطان العثماني وطردت العثمانيين من مكة والمدينة في مطلع القرن التاسعَ عشرَ. ورد عليهم العثمانيون بغزو المملكة في عام ١٨١١ لاستعادة الحرمين. وانتهى ذلك عام ١٨١٨م بتدمير العاصمة السعودية الأولى والقبض على زعماء آل سعود والوهابيين ونفيهم خارج المملكة. غير أن السعوديين عادوا الي السلطة بعد انسحاب القوات العثمانية من الجزيرة العربية. انتهج حكام الدولة السعودية الثانية موقفا أكثر حذرًا من الإمبراطورية العثمانية بعد أن أدركوا حماقة استثارة حفيظتها. غير أن علماء الوهابية ظلوا على عدائهم الدائم للعالم الخارجي باعتباره دارًا للكفر يجب اجتنابه للمحافظة على نقاء دار الاسلام التي يعيشون فيها؛ في الوقت نفسه واصَل العلماء العثمانيون سِجالهم المعادي لمذهب أهل نجد(٥). وكان من بين من انتقدوا الوهابية علماء حنابلة بارزون من دمشق وكتاب صوفيون من بغداد(٦). بيد أننا نجد حفنة قليلة من العلماء العثمانيين في بغداد ودمشق يعيدون النظر في النظرة السائدة للوهابيين على أنهم جهلة أصحاب عقيدة متطرفة، وذلك بسبب التطورات الفكرية الجديدة في أواخر القرن الثامنَ عشرَ(٧).

---

(٤) كانت الحجج العقائدية أكثر استفاضة من ذلك، لكن كان هذا هو جوهر الخلاف.

(5) David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, London, 2006, pp. 44–50,61–56 , 63–65; Itzchak Weismann, *Taste of Modernity: Sufism, Salafi yya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden 2001, pp. 53–54, 73–74.

(6) On the Hanbali scholar Hasan al-Shatti in Damascus, see Weismann, *Taste of Modernity*, pp. 66–67; on Dâud ibn Jirjis al-Naqshbandi in Baghdad, see Dâud ibn Sulayman ibn Jirjis, *Sulh al-ikhwan min ahl al-iman*, Bombay 1888–89.

(7) On reappraisals of the Wahhabis by the Baghdad Alusis and Rashid Rida, see =

ارتباط الوهابية بالسلفية

حدثت عملية إعادة تقييم الوهابية على يد علماء الحركة السلفية. صحيح أن كلاً من السلفيين العثمانيين والوهابيين ادعوا امتلاك الفهم الصحيح للإسلام كما عاشه السلف الصالح، إلا أنهم لم يتفقوا على المعنى الدقيق لذلك. من هنا أظهر السلفيون العثمانيون توجهًا حداثيًّا في استكشافهم لسبل المواءمة بين الإسلام والمفاهيم الأوروبية التي جاء بها العلم الحديث، والعقلانية القانونية، والحكومات الدستورية. وكانت هذه هي النقاط التي اختلفوا فيها مع الوهابيين الذين كانوا يرون حرمة كل شيء يأتي من بلاد الكفر. غير أن الاختلافات بين هذين الفريقين تلاشت عندما تعلق الأمر بالهجوم على المعتقدات والأفعال التي اعتبروها بدعًا ليست من الدين خاصةً الأفعال المرتبطة بما شاع من طرق صوفية وأضرحة للأولياء. كما أنهم لم يختلفوا في احترامهم لأفكار «تقي الدين ابن تيمية»، عالم الدين الأشهر في العصور الوسطي، بل تعاونوا فيما بينهم على إحياء أعماله. كان للسلفيين في سورية والعراق علاقات مع علماء الوهابية وطلابها من خلال التجار القادمين من نجد في قوافل التجارة بين الجزيرة العربية وبلاد الهلال الخصيب. وتكشف المراسلات بين اثنين من كبار علماء السلف في مطلع القرن العشرين وهما «جمال الدين القاسمي» من دمشق و«محمود شكري الألوسي» من بغداد عن مجموعة من العلماء والتجار في دمشق، وبغداد، ونجد، وجدة، والبحرين، وقطر. وتظهر تلك المراسلات أن تجار نجد لم يمولوا نشر أعمال ابن تيمية فحسب بل موَّلوا نشر كتاب للقاسمي نفسه.[٨] كما تظهر أيضًا أن الألوسي قام بإكمال مخطوطة لم يتمها شيخ من كبار شيوخ الوهابية يهاجم فيها الصوفي «داوود بن جرجس النقشبندي البغدادي»[٩].

= Commins, *The wahhabi Mission*, pp. 131–140.

(8) Muhammad ibn Nasir al-ʿAjami, *al-Rasâil al-mutabadala bayna Jamal al-Din al- Qasimi wa-Mahmud Shukri al-Alusi*, Beirut 2001, pp. 10, 41–43, 47, 61–64, 136 n. 1

(9) *Fath al-manan tatimmat minhaj al-tâsis radd sulh al-ikhwan.*

لم يكن المؤلف الوهابي «عبد اللطيف بن حسن آل الشيخ» قد أكمل رسالته قبل أن يوافيه الأجل، ونشرت الرسالة مشتملة على إضافات الألوسي في عام ١٣٠٩ (١٨٩١/ ١٨٩٢ هـ) =

كان المدافعون عن الصوفية عندما يريدون الرد على منتقديهم من السلف يعودون إلى نصوص دينية تسوِّغ تلك الأفعال والمعتقدات، ولكن كان هناك بعد سياسي في هذه الردود إذ إن السلطان العثماني «عبد الحميد الثاني» كان يرعى الطرق الصوفية لتعزيز الولاء لإسطنبول، وقد حققت هذه السياسة نجاحًا في الأقاليم العربية.(١٠)

لذلك قد يرى أناس في انتقاد أفعال الصوفية انتقاصًا من المكانة الدينية للسلطان. واتخذ الجانب السياسي بعدًا جديدًا عام ١٩٠٢ عندما استولى «عبد العزيز بن سعود» على الرياض في بداية حملته التي استمرت طويلاً لاستعادة نجد من حكم «آل رشيد» الذين كانوا ينعمون بحماية إسطنبول مقابل الولاء لها. انتشرت الإشاعات في ذلك الوقت عن مؤامرات فصل سورية عن الإمبراطورية العثمانية. لذلك انزعج المسئولون الأتراك من احتمال قيام تحالف بين الوهابيين السعوديين والمصلحين الدينيين. ولذلك كان من الطبيعي أن يتعرض العلماء السلفيون المعارضون لاضطهاد السلطات العثمانية بحجة أنهم ينشرون الوهابية المرتبطة بعبد العزيز بن سعود، الذي كانوا ينظرون إليه بعين الرِّيبة السياسية.(١١)

لقد تزامن ظهور العلماء المدافعين عن الوهابية في العقدين الأولين من القرن العشرين مع محاولة معاصرة لإعادة تقييم بدو الجزيرة العربية قامت بها «برجيت شبلر» التي لاحظت كيف أن الكتاب السوريين «عبد الرحمن الكواكبي»، و«رشيد رضا»، و«عبد الرحمن شَهْبَندر» أدخلوا عرب البادية في مفهومهم عن الأمة العربية. وقد ضم المؤتمر الذي تصور الكواكبي، في كتابه «أم القرى» الصادر عام ١٩٠٠، انعقاده في مكة بحضور وفود المسلمين مندوبًا رفيع المستوى عن «نجد» يمثل الإسلام الصحيح

= Al-ʿAjami, *al-Rasàil al-mutabadala*, p. 114. For a discussion of the Baghdad Sufi Dàud ibn Jirjis and the Alusis, see Itzchak Weismann, "Th e Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq," *Journal of the History of Sufism* 4 (2004), pp. 234–238.

(10) Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimization of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*, London 1998, pp. 63–66.

(11) David Commins, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York 1990, pp. 111–115.

والشخصية العربية النقية التي لم يلوثها انحطاط الأخلاق الذي وَصْم العرب ممن يعيشون في الحضر في ظل الطغيان. وفي الفتر نفسها كتب رشيد رضا عن الفكرة ذاتها بأن عرب البادية يتمتعون دون غيرهم بشمائل وروح استقلال يميِّزهم عن غيرهم بفضل معيشتهم بعيدًا عن نير الاستبداد. وما هي إلا سنوات قلائل، حتى امتدح عبد الرحمن شهبندر في عرب البادية بساطة حياتهم وقال: إن الوهابيين أهل للإشادة لدفاعهم عن الإسلام بين البدو.[١٢]

ويتجلى التحول في الخطاب عن عرب البادية والوهابيين فيما كتبه «صلاح الدين القاسمي»، أحد دعاة النهضة العربية الثقافية[١٣]، والأخ الأصغر للعالم السلفي «جمال الدين القاسمي»، الذي كان جزءًا من الحركة الداعية لضرورة تبوأ العرب مكانة أكبر في إدارة شئون الدولة العثمانية. في عام ١٩٠٩ نشر صلاح الدين القاسمي مقالاً عن الوهابية في مجلة «المقتطَف» الفصلية بالقاهرة، ذكر فيه أن كلمة «وهابي» اكتسبت مدلولات سيئة على يد العلماء المحافظين الذين لا يألون جهدًا في عزل عامة الناس عن علماء الإصلاح. وبمجرد أن يذكر واعظ من الوعاظ ما ورد عن النبي في الشرك، إلا ويتهم بأنه وهابي. وقد وصف الناس جريدتي «الأهرام» و«المقطم» المصريتين بالوهابية، الأمر نفسه حدث مع أحد الأندية العربية الثقافية. وذهب القاسمي إلى أن جهود العلماء المحافظين في عزل عامة الناس عن الوهابية كان لها أثر عكسي في إثارة المزيد من الاهتمام بها، وزيادة أعداد المعتنقين لها. وقدم القاسمي وصفًا موجزًا عن الوهابية، فيما اعتبره هو محاولة لتصحيح المفاهيم عنها. وقال: إن الوهابيين يتبعون المذهب الحنبلي بحذافيره، ويجتنبون كل مظهر من مظاهر الشرك ويخلصون العبادة لله وَحْدَه. وأن علماءهم معروف عنهم حسْن السِّيرة ونُشْدان الحكمة أينما وجدت. وتعجب من اتهام أعدائهم لهم بالكفر، وهم الذين يقيمون أركان الإسلام ويطبقون شرع الله في شئون حياتهم

(12) Birgit Schaebler, "From Urban Notables to Notable Arabs," in Thomas Philipp and Christoph chumann (eds.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, Beirut 2004, pp. 177–178, 181–183, 193.

(13) For discussion of relations between these two groups in Damascus, see Commins, *Islamic Reform*, pp. 99–103.

اليومية. ويتساءل هل حدث أن رأى الناس أحدا من الوهابيين يعاقر الخمر، أو يصاحب البغايا، أو يسرق المال من أوقاف المسلمين. أما «محمد بن عبد الوهاب» فلم يأت بجديد. كل ما هنالك أنه مشى على خطى من سبقه من العلماء.(١٤)

الخطاب المعادي للوهابية

في الوقت الذي تلقي فيه مقالة صلاح الدين القاسمي الضوء على الانتقادات الموجَّهة للوهابية بوصفها سُبَّة، ينبغي أن نلتفت إلى المنشور من الكتابات الدينية لنرصد تطور المسألة الوهابية. المؤلف الأول الذي نعرض له هو كتاب نشره أحد مشايخ الحنابلة في دمشق وهو «مصطفى بن أحمد بن حسن الشَّطي» الحنبلي عام ١٩٠٠.(١٥) وليس من الواضح ما الذي دفع الشطي لكتابة هذا الكتاب، الذي يغطي موضوعات تَشيع في الكتابات التي تنتقد الوهابية في القرن التاسعَ عشرَ. يتناول الكتاب خمس مسائل: الاجتهاد، والشرك الأكبر والشرك الأصغر وأصناف البدع، والاعتقاد بحياة الأولياء في قبورهم، وشرعية التوسل بالأنبياء والصالحين في حياتهم أو بعد مماتهم، وشرعية زيارة القبور، خاصة قبر النبي. ليس في الكتاب شيء جديد أو لافت للنظر. فمثلا في الجزء الخاص بالاجتهاد، يصف المؤلف الوهابيين بأنهم مجموعة من الحنابلة الأدعياء ممن يمارسون الاجتهاد دون سند قوي من القرآن والسُّنة، ومن ثم فإن معتقداتهم عما أمر به الدين غير صحيحة.(١٦) المؤلف الثاني الذي نعرض له هو كتاب لـ«محمد عطا بن إبراهيم الكسم» الذي صدر عام ١٩٠١. ويحكي في مقدمته أن أحد معارفه قد سمع من بعض الوهابيين أن التوسل بالنبي حرام، لذلك طلب من المؤلف أن يأتي من القرآن والسُّنة وأقوال العلماء بما يؤيد جواز التوسل.(١٧) لذلك يحتوي الكتاب على نصوص

(14) Muhibb al-Din al-Khatib, *al-Duktur Salah al-Din al-Qasimi, 1305–1344: Safahat min tàrikh al-nahda al-ʿarabiyya fi awàil al-qarn al-ʿishrin*, Cairo 1959, pp. 250–256. David Commins, *Islamic Reform*, pp. 101–102.

(15) Mustafa al-Shatti, *al-Nuqul al-shariʿyya fi 'l-radd ʿala al-wahhabiyya*, Damascus1900 .

(16) Ibid., pp. 6–7.

(17) ʿAta al-Kasm, *al-Aqwal al-murdiya fi 'l-radd ʿala al-wahhabiyya*, Cairo 1901,p. 2.

من القرآن والسُّنة وأقوال العلماء تقر التوسل بالنبي. وهنا أيضًا لا نجد في الكتاب شيئًا يميزه عن غيره من السجالات المعتادة التي تنتقد الوهابية.

قد يكون ما كتبه «الشطي» و«الكسم» جاء في معرض الرد على ما أثاره قبل ذلك التيار السلفي ممثلاً في «جمال الدين القاسمي»، و«عبد الرازق البيطار»، و«طاهر الجزائري»، لكننا لسنا متأكدين من ذلك. يلقي «محمد جميل الشطي»، ابن عم «مصطفي الشطي» الأصغر، بعض الضوء على هذا الموضوع في ترجمته عن الحنابلة عام ١٩٢٠. فيقول معلقًا على الجدل الدائر حول الوهابيين: إنهم أخطأوا في وصف غيرهم من المسلمين بالكفر، في الوقت الذي أسرف كثير من أعدائهم في التشبُّث بالنقل تشبثًا لا نقاش فيه.

ويرى الشطي أن أسلمَ شيء هو الاعتدالُ، بالصورة التي دعا إليها «جمال الدين القاسمي». كما ذكر «محمد جميل الشطي» أن جدلاً قد ثار في دمشق في عامي ١٩٠٠-١٩٠١ حول الوهابية، يمثله الكتابان اللذان عرضنا لهما خير تمثيل. وتلا ذلك أن كتب «يوسف النبهاني» أحد القضاة العثمانيين في بيروت، مقالاً يدين فيه المصلحين الدينيين في تلك الفترة: «جمال الدين الأفغاني»، و«محمد عبده»، و«رشيد رضا»، و«محمود بن نعامة الألوسي»، و«خير الدين الألوسي»، و«محمود شكري الألوسي». عندها قام «شكري الألوسي: بتفنيد كلام النَّبْهاني، الذي رد بمقال آخر. وشاركهم النزالَ «سليمان ابن سحيمان»، وهو من كتاب نجد[١٨].

ويتضح لنا من هذا السياق، أن «مصطفى الشطي» و«عطا الكسم» كانا حَلْقة من حلقات الجدل الدائر بين أطراف من مصر، والجزيرة العربية، وعدد من بلاد الدولة العثمانية.

---

(18) Muhammad Jamil al-Shatti, *Mukhtasar tabaqat al-hanabila*, Damascus 1920, pp. 139–140. For a discussion of Yusuf al-Nabhani, see Amal Ghazal, "Sufi sm, *Ijtihad* and Modernity: Yusuf al-Nabhani in the Age of 'Abd al-Hamid II," *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), pp. 239–272; Ghazal suggests 1908 or 1909 as the date of Nabhani's composition, p. 262; for a brief discussion of al-Nabhani's critique of the Wahhabis, pp. 270–271

عندما ننتقل إلى مجموعة لاحقة من الكتب، نجد خليطًا من السجالات المعتادة مع بعض العناصر الجديدة. وأول كتاب يصادفنا منها نشره «مختار بن أحمد المؤيَّد العظمي»[١٩] عام ١٩١١، وأعاد فيه ترديد الأفكار السابقة نفسها المعادية للوهابية، معتمدًا فيها إلى حد كبير على كتاب مشهور ألفه أحد علماء مكة في القرن التاسعَ عشرَ هو «أحمد زِيني دَحْلان»، الذي كان بدوره يكرر ما قيل في وصف محمد بن عبد الوهاب بأنه طالبُ علمٍ ضالٌّ ادعى النبوة طلبًا للسلطة، وما إن وجد تأييدًا من «ابن سعود» حتى أمر بقتل خصومه الدينيين ولجأ إلى العنف في فرض مذهبه الغريب.

وخلاصة ما أخذه على الوهابيين أنهم يرفضون الموروث الإسلامي، ولذلك فإنهم ليسوا من جماعة المسلمين. وأن ما مارسوه من عنف بحق عامة المسلمين والعلماء مَردُّه لأفكارهم الخارجة عن الدين.[٢٠] الشيء الأكثر غَرابةً من المقاربة التقليدية التي انتهجها «العظمي» في إدانة الوهابية هو السبب الذي صرح بأنه الدافع وراء تأليفه للكتاب، إذ قال: إن كتابه موجه لجماعة «المتنورين» في بلده، تلك الطائفة التي خضعت للتحليل على يد «جيمس جيلفن».[٢١] وكانت هذه الجماعة تمثل اتحاد الاتجاهات السلفية والعروبية التي تشكلت في السنوات القلائل التي سبقت استعادة الدستور عام ١٩٠٨. كان العظمي ينتمي إلى الجماعة التي سماها «جيمس جيلفن» بـ«المتدينين»، الذين نشطوا في أثناء فترة الحكم الدستوري في نشر آرائهم في مجلة «الحقائق» التي كانت تصدر في دمشق. وكانت تلك المجلة شديدة الدفاع عن الأفعال والمعتقدات الدينية التي كان السلفيون والوهابيون يعدونها من البدع التي لم يأت بها الشرع، كما كانت تحذر من الإسراف في تقليد طرائق الحياة الأوروبية. وافتتح كتابه بمناشدة الفريقين، «المتنورين» و«المتدينين»، أن يتمسكوا بما يتفقون عليه، وهو شهادة التوحيد وأسس العقيدة.

---

(19) Mukhtar ibn Ahmad Mu'ayyid al-'Azmi, *Jalà al-awham 'an madhahib al-àima al-'izam*, Damascus 1911.

(20) Ibid., pp. 4–8.

(21) On the "mutanawwirun" and the "mutadayyinun," see James Gelvin, "*Post hoc ergo propter hoc*? Reassessing the Lineages of Nationalism in Bilad al-Sham," in Philipp and Schumann (eds), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, pp. 127–142.

ثم يؤكد أنه يؤمن بالأفكار الثابتة ويتمسك بما استقر عليه الإجماع في الوقت الذي مشى المتنورون فيه خلف آراء واهية بسبب إصرارهم على تفسير كل واحد منهم للنصوص من باب الاجتهاد.(٢٢)

وهنا يبدو كما لو أن قضية الوهابية قد تحولت إلى صراع بين المسلمين في دمشق، ويتصنع العظمي إظهار أوجه الشَّبه بين أفكار معسكر المتنورين حول «الاجتهاد» و«التوسل» وأفكار الوهابيين، ربما ليثنيهم عن أخطائهم إن لم يكن ليقنعهم بالاعتراف بها.

لقد ظهرت الموجة التالية من الكتابات عن الوهابية بعد ذلك بعقد من الزمن، أي بعد الحرب العالمية الأولى. صحيح أن الإمبراطورية العثمانية قد خرجت من الحرب مثخَنة الجراح، وصحيح أن القوى الغربية راحت تقسم ما تبقى من تلك الإمبراطورية، وصحيح أن المملكة الهاشمية قصيرة العمر قد سقطت فريسة في يد القوات الفرنسية، إلا أن اصطفاف الجماعات الدينية في دمشق بقي على ما هو عليه.

ربما يكون الجدل حول الوهابية قد انطلق عام ١٩٢٢ عندما قيل إن الناشط والناشر السلفي «رشيد رضا» قد قبل مبلغًا من المال من تاجر من تجار نجد اسمه «عيسى بن رميح العقيلي» لكي ينشر ويوزع مجموعة من المقالات بها كتابات لـ«ابن تيميه»، وابن قدامة»، و«ابن رجب»، في كتاب «كشف الشبهات» لمحمد بن عبد الوهاب.(٢٣) ليس من الواضح بالضبط ما الذي دفع رشيد رضا للاستجابة لهذه المبادرة من نجد، كما أنه ليس من الواضح من كان صاحب القرار فيما سينشر من رسائل بجوار ما كتبه محمد بن عبد الوهاب. كانت أول زيارة لرشيد رضا إلى دمشق في عام ١٩٠٨ قد انتهت بشجارٍ معه في المسجد الأموي، عندما اتهمه أحد الشيوخ بنشر المذهب الوهابي.(٢٤) ثم عاد إليها في أثناء حكم الملك «فيصل بن الحسين» (١٩١٨-١٩٢٠) لدعم المملكة الهاشمية

(22) ʿAzmi, *Jalà al-awham*, p. 2.

(23) ʿAbd al-Qadir al-Iskandarani, *al-Nafh a al-zakiyya fi 'l-radd ʿala shubuhat al-fi rqa al-wahhabiyya*, Damascus 1922, p. 3.

(24) Commins, *Islamic Reform*, pp. 128–131.

الوليدة، لكنه بعد ذلك عاد إلى مصر عندما وقعت سورية في براثن الاحتلال الفرنسي. وسواء كان نشر رشيد رضا لهذا العمل يمثل مرحلة مبكرة من تحوله نحو القضية السعوديه أو إثارة لخصومه القدامى من العلماء، أو للسببين معًا، أو لسبب آخر، فقد كان لهذا الأمر أثره في إثارة الجدل من جديد بين معسكر المتنورين ومعسكر المتدينين.

ونشر «عبد القادر الإسكندراني» أحد شيوخ «المتدينين» الذين كانوا ينشرون في مجلة «الحقائق» ثلاثة كتب في الرد على الوهابية، مما كان له أثر بدوره في إثارة عدد من الردود. حيث عاد في أحد كتبه إلى الحجج المعتادة في الرد على الوهابية مما تكرر في مقالات «الكسم» و «الشطي» و«العظمي»، وعضَّد كلامه بآيات وأحاديث تؤيد «التوسل». ويذكر الإسكندراني في إحدى الفقرات الطريفة المستوحاة من واقع دمشق، أن المرء قد يغفر لأهل نجد اتباعهم للعقيدة الضالة التي جاء بها محمد بن عبد الوهاب، بحكم بُعْدهم عن العالَم المتحضر. فقد عاشوا حياة بسيطة خشِنة لا يعلمون شيئًا عن العلوم العقلية، حتى علماؤهم ما كادوا يعرفون من أساسيات اللغة العربية إلا أقلها.

ويحكي أنه قد التقى ذات مرة بواحد من كبار علماء نجد كان قد نزل دمشق ليتعلم النحو، وكان ما درسه قبل مجيئه اليها متواضعًا إلى الحد الذي جعل الإسكندراني يُلْحِقه بصفوف المبتدئين لدراسة بعض النصوص الأساسية. كان هذا هو مستوى العلم عند قضاة الوهابية وعلمائها. وبعد أن حط الإسكندراني من قدر المستوى العلمي لعلماء الوهابية، تساءل: كيف لمن عاش في دمشق، أحد مراكز العالم المتحضر، أن ينبهر بالعقيدة المتواضعة لزُمْرة من البدو.

وكان الإسكندراني يسجل هدفًا في مرمى فريق المتنورين بتلميحه إلى أنهم اتبعوا أفكار أهل نجد البسطاء، وذلك في سياق الجدل بين معسكري «المتدينين» و «المتنورين» المتنافسين في دمشق.[٢٥]

وهناك أيضًا عنصر طريف في كتاب الإسكندراني، هو أنه حوى مقالة منشورة في جريدة «ألف باء». وهو أمر يشير إلى خروج العلم الديني من عالَم المعاهد الدينية، والمساجد، والمقالات الدينية المتخصصة إلى الفضاء العام حديثِ التشكُّل من الصحف

(25) Al-Iskandarani, *al-Nafh a*, p. 7.

اليوميـة. صحيـح أن المقالة ذاتها لا تضيف جديدًا، إلا أننـا نلحظ أن الصحف صارت مسرحًا للشد والجذب بين المعسكرات المتنافسة، كما نلحظ دخول الجدل حول الوهابية في ذلك السياق.(٢٦)

ودخل عضوٌ ثان من معسكر «المتدينين» ساحة الجدل، وهو «محمد توفيق بن نجيب السـوقية»، عندمـا نـشر كتيبًـا أثني فيه عـلى ما قام به الإسـكندراني مـن دحض لهرطقة الوهابية. وتأتي أهمية هذا الكتيب من ثلاثة وجوه. أولها أنه وضع الجدل الدائر في سياق السـاحة الدمشـقية عندما تناول بالوصف زيارة رشـيد رضا للمدينة عام ١٩٠٨. فقد ذكر أنه قد حضر درس رشيد رضا في الجامع الأموي، وشهد واقعة اتهام الشيخ «صالح التونـسي» لرشـيد رضا بنـشر الأكاذيب الوهابيـة، مما دفـع الأخير لأن يفـرَّ بجِلْده من دمشق.

وللمزيد من تشويه سمعة رشيد رضا، يذكر السوقية أن التونسي قد أخبره أن «جمال الدين الأفغاني» قد علم «محمد عبده»، أستاذ رشيد رضا، أن القرآن ليس من عند الله بل من تأليف «أبي بكر».(٢٧)

والاختلاف الثاني الجدير بالملاحظة فيما جاء به السـوقية هو دفاعه عن الاعتقاد بأن الأنبياء والشـهداء والأولياء أحياء في قبورهم، ومن ثم لا غرابة في التوسـل بهم. وقال: إن علـماء أوروبـا قد أكدوا أن الأرواح خالدة، وأنه مـن الممكن الاتصال بها والتحدث إليهـا في المنـام.(٢٨) وهذا يشـير إلى دخول العلـم الحديث في الاسـتدلال على شرعية ما يحدث عند أضرحة الأولياء.

كما تأتي أهميته من كونه يشـير إلى اكتساب «العلم الحديث» قيمة استدلالية في الخطاب الديني. أضف إلى ذلك أنه يبدو أن السوقية قد ذكر هذا «الدليل» لأن خصومه من المتنورين كانوا يَعدُّون أنفسهم في طليعة الأجيال السورية الجديدة المطَّلِعة على العلم الحديث.

---

(26) Ibid., pp. 30–32.

(27) Muhammad Tawfi q al-Suqiya, *Tabyin al-haqq wa'l-sawab fi 'l-radd 'ala atba' Ibn 'Abd al-Wahhab*, Damascus 1922, pp. 8–9.

(28) Ibid., p. 18

والنقطة الثالثة الجديرة بالملاحظة، هي أن السوقية كان يدافع عن حلقات الذكر عند الصوفيين، وأشار إلى أن أذكار الطرق الشاذليةُ والنقشبندية أمور ليس فيها ما يخالف الشرع.[٢٩] وهذا دليل صريح على أن المنتسبين للطرق الصوفية في دمشق مثَّلوا جزءًا من معسكر المتدينين في مواجهة الوهابيين وأنصارهم المتنورين والسلفيين.

الرد على منتقدي الوهابية

ننتقل الآن إلى المدافعين عن الوهابية، فنجد رسالةً كتبها الكاتب السلفي «محمد بهجة البيطار» والتي نشرها تحت اسم مستعار هو «أبو اليسار الدمشقي الميداني». ويكتسب هذا العمل أهميته من جوانب عدة: أولها، أن مؤلفه ذهب إلى القول بأن ما يريده من رسالته ليس توسيعَ هُوَّة الانقسام بين المسلمين، بل رَدْم الفجوة بين الفريقين. لذلك نجده يذكر أن «الإسكندراني» حرٌّ في الدفاع عن التوسل، لكن لم يكن يليق به أن يسيء إلى أهل نجد والى السوريين، ولا أن يتطرق إلى حياة محمد بن عبد الوهاب بصورة تنتقص منه. ويضيف أن الإسكندراني قد سبَّ علماء دمشق في خطبه ووصفهم بالوهابيين لكي ينفِّر الناس منهم. وعندما علِم كبيرُ العلماء (الذي لم يُسمِّه البيطار بالاسم) بذلك، استدعى الإسكندراني وأمره ألا يحاكم الناس؛ أحياءً كانوا أم أمواتًا. وأنكر الإسكندراني أنه فعل ذلك.

ويبدو أن البيطار كان يدعي ثوب الفضيلة بتقديم نفسه كشخص يسعى للتقريب بين الفريقين في الوقت الذي يصور فيه الإسكندراني في صورة مَن يَشُقُّ الصفَّ.[٣٠] وثانيها أن البيطار قد تناول تصوير الإسكندراني لأهل نجد على أنهم همجٌ أجلافٌ [ومن ثم] لا يليق بأهل دمشق المتحضرين الاقتداء بهم. وطرح سؤالاً هو: من هو المتحضر حقًّا؟ ويطلب من قارئه أن يتفكر في قيام أهل نجد بنشر وتوزيع آلاف النسخ من أهم ما كتبَ ابن تيمية وابن قدامة (والاثنان من الكتاب الذين نشر رشيد رضا أعمالهم جنبًا إلى جنب مع محمد بن عبد الوهاب) وابن القيم، لوجه الله. على النقيض من

(29) Ibid., pp. 28–31.

(30) Abu al-Yasar al-Dimashqi al-Maydani (Muhammad Bahjat al-Bitar), *Nazara fi risalat al-nafh a al-zakiyya fi 'l-radd 'ala shubah al-fi rqa al-wahhabiyya*, Damascus 1922, pp. 3–6.

ذلك، ما الذي عند أهل دمشق يفتخرون به غير البؤس، والكذب، والكبر، والنفاق؟ أيهما أفضل: بساطة حياة أهل نجد أم فساد حياة أهل دمشق؟[٣١] وثالثًا يتساءل البيطار: متى يتحول الإسكندراني وغيره من أعضاء معسكره من انتقاد إخوتهم من المسلمين ليظهروا الحماسة نفسها عند التصدي لحملات المبشرين المسيحيين، أو لتعليم الأجيال الجديدة العلم النافع أو إنشاء المدارس الحديثة؛ حتى لا يضطر الشباب إلى دخول المدارس الأجنبية؟[٣٢] ورابعًا يعترف البيطار بخطأ بعض ما جاء في كتاب «عيسى بن رميح»، خاصة نعت المسلمين بالشرك والكفر، لكن هذا لا ينبغي أن يمنع مَن ينشُد الحقيقة من قراءة الكتاب بحثًا عما ينير عقله فيما يحرّمه الشرع من بدع وما ينكره العقل من أفعال تحدث عند زيارة القبور.

لقد اتفق البيطار مع وجهة النظر الوهابية التي ترى أنه يحق لنا أن نصف إنسانًا بالكفر إذا أصر على إنكار حقيقة هذه الأمور بعد أن عرضت له واضحة جلية. لكن تناوله للمسألة لم يؤكد هذه النقطة. وبدلاً من ذلك، نجده يفسر ما قاله محمد بن عبد الوهاب عن الشرك والكفر بأنه محاولة منه لإثناء الناس عن البِدع المخالِفة للشرع والأفعال التي نهى عنها، وترهيبهم حتى ينتهوا عنها.[٣٣]

وتأتي أهمية رسالة البيطار من دعوته للمعسكرين المتنافسين أن يعززوا نقاط الاتفاق التي تؤلف بينهم، وأن يغضوا الطرف عن نقاط الخلاف التي تباعد بينهم. ويوضح هذا الموقف فيذكر حوارًا يدعي أنه جرى بين أحد السلفيين من أنصار ابن تيمية وأحد المتصوفة من مريدي «محيي الدين بن عربي». حيث تحدى السلفي خَصْمَه الصوفي أن يجد تسويغًا لكتابات بن عربي عن «الحلول والاتحاد». ورد الصوفي أن ابن عربي قد سجل بوضوح إيمانه بالعقيدة الإسلامية الصحيحة في غير موضع من كتاباته[٣٤]، وأنه

(31) Ibid., pp. 8–9.

(32) Ibid., p. 16.

(33) Ibid., pp. 20–23.

[٣٤] بل أثبت محيي الدين ابن عربي عقيدته صراحة في أول موسوعته «الفتوحات المكية» وهي لا تختلف عما عند الطحاوي السلفي. انظر المجلد الأول من الفتوحات طبعة د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥، وطبعة المنصوب، وزارة الثقافة والإرشاد، اليمن، ٢٠١٠. (المترجم)

يجدر بنا أن نفهم ما قاله عن الحلول بطريقة لا تتناقض مع نصوص القرآن والسُّنة في هذا الأمر. وجاء رد السلفي بأنه إذا التزم المسلم إقامة الصلاة، وصوم رمضان، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، لكنه طرح آراء غير مألوفة عن «الكفر»، فلا ينبغي لنا أن نضخم المسألة الأخيرة عند تقييمنا له.

وخلاصة الأمر أن البيطار أهاب بالفريقين أن يغضَّ كل منهما طَرْفَه عن تجاوزات الآخر من أجل صالح وَحْدَة المسلمين.(٣٥)

وعلى النهج نفسه من الدعوة إلى الرفق، كتب البيطار مقالاً بالجريدة الدمشقية نفسها «ألف باء» التي نشرت مقال الإسكندراني. وفي هذا المقال الذي جاء بعنوان «الإنصاف يجب الخلاف»، دعا الفريقين إلى أن يخففوا من غُلَوائهم ويكفُّوا عن الكلام عن إحراق الكتب التي لا تروقهم. واختلف مع الوهابيين في وصف المسلمين بالشرك والكفر إذا ما زاروا أضرحة الأولياء؛ لأنهم في الغالب الأعمِّ من البسطاء الذين لا يقصِدون الخروج عن وَحْدانية الله. وأكد البيطار على الفارق بين هؤلاء المسلمين وبين المشركين على عهد النبي، ممن كذّبوا القرآن وقالوا إنه أساطير الأولين، وسخِروا من النبي وقالوا إنه شاعر، وساحر، ومجنون. هؤلاء المسلمون يقرون أن القرآن كلام الله أما المشركون فقد حاربوا النبي على ذلك. وهنا يمكن أن نلخص موقف البيطار في أنه يرى أن الوهابيين قد أسرفوا في الحكم على هؤلاء الذين تشوب عبادتَهم بعضُ الأمور المخالفةِ.(٣٦)

من جانب آخر، أخذ البيطار على خصوم الوهابيين نشرهم للإشاعات الكاذبة. فالعامة من أهل دمشق وصفوا الوهابيين بأنهم «ماسونيون»، وهي كلمة تعني عمومًا، والكلام للبيطار، الملحدِين. والربط بين الوهابيين والملحدين أمر تَحار فيه الأفهام، لكن يبدو أن الفكرة جاءت من إصرار الكتَّاب المعادِين للوهابية على أن الوهابيين ينكرون حرمة الأنبياء والأولياء. ويعترف البيطار أن بعض أهل نجد يكفرون بعض المسلمين فيردون عليهم بالمثل. ويرى أنه حَرِيٌّ بالفريقين أن يكفّا عن مثل هذا الشَّطط، وأن يَرْفُقَ كلٌّ منهما بالآخر.(٣٧)

(35) Ibid., pp. 23–25.

(36) Ibid., pp. 26–27.

(37) Ibid., pp. 27–28.

هناك كتاب آخر مفيد في البحث عن حل وسط بين الفريقين من تأليف «أحمد فوزي الساعاتي» الذين كان مديرًا للبرق والبريد في الحجاز (من غير المعروف هل تولَّى هذا المنصب أيام حكم العثمانيين أم في عهد الشريف حسين). أفاد الساعاتي من فترة عمله في التعرف على علماء الوهابية، وأفكارهم، وأوجُه اعتراضهم على الأفعال التعَّبدية لغيرهم من المسلمين. وطرح رسالته على أنها محاولة لإزالة اللَّبْس بين الوهابيين وخصومهم.[٣٨] ذهب الساعاتي إلى أنه ليس هناك خلاف بين الفريقين في أمور العقيدة، وأن المشكلة كلها تأتي من تحريم الوهابيين لبعض الأفعال التي شاعت بين العوامِّ تحريمًا قاطعًا. واعترف أن العامة عندما يزورون أضرحة الأولياء قد يتلفظون بعبارات تبدو أنها تقدح في عبادة الله وَحْدَه، لكن هذا لا يسوِّغ اعتبار كل المسلمين من غير الوهابيين مشركون.

وتكرر رسالة الساعاتي في معظمها الأفكار نفسها الشائعة عن التوسل بالنبي والأولياء، وزيارة القبور، وغير ذلك. والشيء الجديد هو أن الساعاتي يؤكد أن الكتاب الوهابيين المتأخرين انتهجوا أفكارًا أكثر تشددًا من محمد بن عبد الوهاب نفسه. وذكر أنه بعد وفاة محمد بن عبد الوهاب، أخذ بعض علماء الوهابية نسخة من كتبه إلى علماء دمشق وأطلعوهم عليها، فرأوا أنها تتفق مع الكتاب والسُّنة.

وختم الساعاتي رسالته بأنه لا بدَّ أن الوهابيين المتأخرين هم الذين كفّروا معظم المسلمين ولم يروا مسلمين حقًّا غير أهل نجد.[٣٩] أما عن الموقف الحالي، فقد ذهب الساعاتي إلى أن الخلاف بين الوهابيين وغيرهم من المسلمين يتلخص في مسألة «النِّية». فالوهابيون يرون أن الاعتقاد في الأولياء مثله مثل الاعتقاد في الأصنام. لكن بقية المسلمين يرون في الأولياء عبادًا لله وليسوا آلهة من دونه. ثم إنه لو كان التوسل بالأولياء تقربًا إلى الله زُلْفَى حرامًا، لَنَصَّ عليه القرآن صراحة، مثلما حرم قتل النفس. وحيث إنه لم يرد نصٌّ صريح بالتحريم، فلا بد أنه مباح.[٤٠]

---

(38) Ahmad Fawzi al-Sâati, *al-Insaf fi da'wat al-wahhabiyya wa-khusumihim li-raf'alkhilaf*, Damascus 1922, pp. 2–4.

(39) Ibid., pp. 5–11.

(40) Ibid., pp. 13–15.

لقد اقترح الساعاتي حلولاً للخلاف الواقع حول زيارة قبر النبي في المدينة وغيرها من الأمور، لكن الجانب المثير حقًّا من رسالته نجده في نهايتها، ويتمثل في تحوُّلين جديدين في الخطاب الديني، أولهما، دعوته للوهابيين بالانضمام إلى بقية المسلمين في محاربة «الماديين»، الذين ينكرون جميع الأديان ويحاولون جاهدين أن يستدرجوا الشباب بعيدًا عن الدراسات الشرعية. فالأحرى بالوهابيين التوحُّد مع غيرهم من المسلمين تحت لواء القرآن والسُّنة بدلاً من نَعْتِهم بالكفر والشرك.

وثانيهما أنه ألقى باللائمة على فتور همة المسلمين وأنها السبب في الجدل الذي لا يتوقف بينهم. فبدلاً من الانشغال بالسِّجالات، كان عليهم أن يتقنوا المهاراتِ الحديثةَ في الصناعة، إذ إنهم لا يستطيعون حتى صناعة إبرة يرقعون بها عباءتهم.(٤١)

تقييم معنى الخلاف

ختامًا نقول: إن المجموعة الأولى من المقالات من عام ١٩٠٠ إلى عام ١٩٠١ تنتمي إلى نموذج تقليدي خالص من الخطاب المعادي للوهابية. ويبدو أنها جاءت بسبب الانزعاج من ظهور التيار السلفي في ذلك الوقت، وليس مما حققه الخطاب الوهابي من انتشار بين المسلمين في الدولة العثمانية. وكان غياب أي دفاع علَني عن المذهب الوهابي أمرًا طبيعيًّا في ظل نظام الرقابة الناجح أيام حكم السلطان عبد الحميد الثاني. إلا أنه بعد عشرين عامًا، حدث تحول كبير في الخطاب الديني في دمشق لأسباب متعددة، [منها] نُضج التيار السلفي، وظهور التيار العروبي المرتبط به؛ وتشكُّل جبهة متماسكة معارِضة لمعسكر التيار السلفي-العروبي بين من يسمون «العلماء المتدينين»، الذين كانوا ينشرون آراءهم في إحدى المجلات في أثناء فترة الحكم الدستوري في تركيا؛ وانهيار الإمبراطورية العثمانية؛ فترة حكم الأمير فيصل التي اتسمت بالاضطراب و شهدت تبلور درجات شعبية ونخبوية مختلفة من الوطنية ينحاز الأول منها إلى معسكر «المتدينين» و الثاني إلى معسكر» المتنورين»؛ وأخيرًا ظهور الحكم الفرنسي.

وفي هذا السياق الحديث، لم يتوقف الإسكندراني والسوقية عند الحجج التقليدية

(41) Ibid., pp. 31–38.

ضد الوهابية، بل أدخلوا الأفكار الحديثة عن الحضارة والعلم. وردًّا على ذلك، ذهب البيطار والساعاتي إلى أنه على ضوء التهديدات المتمثلة في المبشرين، والمدارس الأجنبية، والتفوق الأوروبي التقني، فإن المسلمين لا يحتملون تَرَفَ تضييع الوقت في المساجَلات بين علماء الدين. والحق أن الاثنين قد انتهيا إلى أن الوهابيين كانوا محِقِّين في بعض الأمور ومخطئين في أمور أخرى، وأيَّدا رغبة المعسكر السلفي في تصحيح الممارسات الدينية الشائعة مما عَدُّوها بدعًا لا يقرها الشرع، لكنهما رفضا مفهوم الوهابيين عن الشرك والكفر. غير أن معسكر «المتدينين» لم يستسلم، كما يتضح من دفاع السوقية المستميت عن أذكار الصوفية ومَوالِدِهم.

وفي ظل عدم وجود الوهابيين في دمشق، يكون من الغريب أن تصبح الوهابية جزءًا من الشدِّ والجذب بين العلماء. وعند مراجعة ولو جزء يسير من ذلك الخلاف (قد يكون هناك مقالات مبثوثة في مجلات أو في رسائل أخرى)، يتضح أن الجدل حول مسألة التوسل المرتبطة بالصوفيين وزيارة أضرحة الأولياء كان يعني الكثير بالنسبة لأطراف الخلاف. وليس هناك من خلاف على قراءة الخطاب الديني كمنظومة تحكم المصالح المادية.

وعندما نظر السلفيون إلى ما جاءت به الوهابية نظرة جديدة في أواخر القرن التاسعَ عشرَ، توقفوا عند كشف الجذور الفكرية المشتركة (مدرسة ابن تيمية)، وليس عند إيجاد مصدر إلهام عربي لمعتقداتهم. وبالفعل وجد السلفيون والوهابيون شيئًا يجمعهم في رفض ما عَدُّوه بدعًا في العبادات لا يقرها الشرع، لكنهم لم يتمكنوا أبدًا من رَدْم الفجوة الخاصة بالمسألة الأساسية وهي تكفير الوهابيين لغيرهم. ربما كان المدافعون عن أفعال المتصوفين الشائعة قد رسخوا أقدامهم في شبكات السلطة ورعايتها لهم في الأيام الأخيرة للدولة العثمانية، لكنهم أيضًا أخذوا جوهر الاعتقاد الديني مأخذ الجد. ووجدوا في وصف الآخرين بالوهابية سلاحًا بلاغيًّا سهلاً يضربون به خصومهم. ربما يرى المرء في ذلك انتهازية؛ وقد يرى المرء أن السلفيين غير صادقين في تنصُّلهم من ارتباطهم بالوهابية. كانت هناك خلافات حقيقية فيما يتعلق بما هو «مثالي» قسمت المعسكرين وفارقت بين آرائهم عن الوهابية وعن انتشارها كحيلةٍ فيما يكتبون من رسائل.

ومن الجدير بالذكر أن نقول: إن الجدل قد تطور بين عامي ١٩٠٠ - ١٩٢٢، خاصة فيما يتعلق بعدم التغير في السِّجالات حول الوهابية من أربعينيات القرن الثامنَ عشرَ إلى أواخر القرن التاسعَ عشرَ. وعندما وظَّف منتقدو الوهابية الاكتشافات العلمية الحديثة للدفاع عن المعتقدات الصوفية، كانوا يبتعدون عن خطاب يقوم كليةً على نصوص أدلةٍ معياريةٍ من الدين. لماذا؟ لأن العلم الحديث كان قد اكتسب شيئًا من المرجعية في دمشق، على الأقل بين الشباب من السوريين الذين تَلقَّوا تعليمهم في المدارس الحكومية. ولم تَعُدِ الغلبة للأدلة النظرية كما كانت من قبل، بل مالتِ الدنيا من تحت أقدامها، وأصبح هناك خياران أمام المرء: أن يميل مع الغلَبة حيث تميل، أو أن يسلم مكانه في الميدان لخصومه ويفتح الباب أمام اندثار الحُجَج التي كان يتمسك بها.

والتحول الآخر الجدير بالذكر هو كيفية تجميل طلبة العلم والكتاب العروبيين من معسكر المتنورين وجه المذهب الوهابي العابس في كتاباتهم، الأمر الذي جعل الرسالة النجدية أكثر قبولاً عند مسلمي المشرق العربي. ومهدت عملية إعادة تأهيل سمعة الوهابية على يد السلفيين الطريقَ للتعاون بين مثيلاتها من الحركات السلفية في فترة ما بين الحربين العالميتين، مثل حركة الإخوان المسلمين والدعوة الوهابية.

وفي الواقع أنه في أثناء تلك العقود التي بلغت فيها الهيمنة الأوروبية ذروتها، بدا الشِّجار حول الطقوس الدينية أمرًا أهون بكثير مما ظهر من خطر داهم على الإسلام متمثلاً في الثقافة الغربية.(٤٢)

(42) For a case study of Salafi -Sufi dynamics in Hamah in the late Ottoman and Mandate eras, see Itzchak Weismann, "Th e Politics of Popular Religion: Sufi s, Salafi s, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah," *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), pp. 39–58.

الفصل الحادي عشر

خيانة رجال الدين

الإسلاميون، والعلماء، وعالَم السياسة

مائير هاتينا

مقدمة

في عام ١٩٢٧، أعلن الكاتب الفرنسي «جوليان بيندا»، صاحب كتاب (خيانة المثقفين)، إدانته للانحطاط الأخلاقي لمثقفي عصره بعد أن تخلَّوا عن مثل العدالة الكونية من أجل عالَم السياسة ضيق الأفق، ذلك العالَم الذي يرى نفسه فوق البشر، وبعد أن ارتضوا مملكة أرضية بديلاً عن مملكتهم الروحية السامية، الأمر الذي كان يمثل خيانة لقضيتهم الاجتماعية على حد قوله.

وعلى النقيض من ذلك، أعرب رفيقا «بيندا» في الماركسية الكاتب الإيطالي «أنطونيو جرامشي» والكاتب الفرنسي « بول نيزان» عن ترحيبهما بدخول المثقفين عالَم السياسة، رغم أنهما هاجما أولئك المثقفين الذين ينصِبون أنفسهم مدافعين مخلصين عن النظام البرجوازي ونعتوهما بـ«كلاب الحراسة».

وكانت الكتابات النقدية لـ«بيندا» و«جرامشي» و«نيزان» جزءًا من جدل أكبر

اشتعل في أوروبا حول صورة المفكر العلماني...جدل نجد فيه الدين يحتل مكانًا هامشيًّا في مجتمع يظهر غالبًا بصورة المجتمع الذي تجاوز الدين، ويحركه سعي الإنسان لإخضاع الكون لإرادته، سعي يذكرنا بما فعله «بروموثيوس» في الأسطورة الإغريقية الشهيرة. تناسب كلمتا «خيانة» و«كلاب الحراسة» اللتان فضل هذان الكاتبان الغربيان استخدامهما هنا ما أخذه الإسلاميون على العلماء، وإن كان ذلك في سياق مختلف تمامًا. ففي الوقت الذي ينتقد فيه «بيندا» اشتغال المثقفين بالسياسة، انتقد الإسلاميون اقتصار دنيا العلماء على المساجد والمعاهد الدينية؛ وبينما أدان «جرامشي» و«نيزان» دفاع المثقفين عن الدولة البرجوازية، هاجَم الإسلاميون دفاع العلماء عن الدولة العلمانية المستبَّدة.

وإذا عدنا إلى الوراء، وجدنا أن علماء السُّنة-وهو تصنيف فَضْفَاضٌ مَرِنٌ يضم تحت رايته علماء الكلام، وأهل الفتيا، والدعاة، والمدرسين، كانوا يَتباهَوْن بلقبهم أنهم «ورثة الأنبياء»، لكنهم طيلة حياتهم لم يزعموا لأنفسهم سلطة سياسية فيما يخص تسيير شئون الدولة، فضلا عن تولي زمام الأمور بها. وعلى النقيض من ذلك، نجدهم قد دأبوا بشكل منهجي على إضفاء الشرعية على النظام السياسي السائد بل أسهموا في ترسيخ هذا المفهوم في الذاكرة الجمعية للمسلمين.

لقد كان العلماء الأقدمون من القرون الوسطى وما قبلها قد طرحوا النموذج السياسي لاتفاق تعاقدي يختار بموجبه المجتمع حاكمه بوصفه ممثلاً لإرادة الله والنبي، في مقابل إقامة العدل والولاء للدين. وتمثل هذه الصيغة التبادلية أساس الإلزام بالطاعة والولاء.

وظهرت هذه النظرية التعاقدية أيام حكم بني أمية، وأدت دورها على أكمل وجه؛ إذ كانت تدعو إلى نزع السياسة من ساحة العمل العام ضمانًا للاستقرار في وجه التحديات التي تمثلت في الشيعة وغيرهم من الطوائف التي أنكرت شرعية الخلفاء من السُّنة.[1]

(1) Majid Khadduri, *Th e Islamic Conception of Justice*, Baltimore 1984, pp. 14–27; Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of* =

حتى عندما انطفأ بريق هذا النموذج السياسي المثالي بفعل تعاقب الأسر الحاكمة، ثم بفعل انهيار الوحدة السياسية للعالم الإسلامي في القرن العاشر، بقي التيار السائد على تقديسه للأمر الواقع. وعندما حان وقت الاختيار بين أمرين كلاهما مر-وهما الاستبداد السياسي أو فوضى المجتمع-حسب مصطلحات الفيلسوف «توماس هوبز»، رجَحت كِفَّة الاستبداد السياسي. حتى عندما فقد العرب تفوُّقهم السياسي لصالح الترك-وتحديدًا للسلاجقة والمماليك والعثمانيين- لم يسفر ذلك عن تغيير حقيقي في مقاربة الاستكانة التي انتهجها العلماء. ومَردُّ هذا الأمر - بعض الشيء - إلى ترسخ طبقة العلماء باعتبارها بيروقراطية حكومية، كما قد يعود الأمر إلى الاحترام الدائم الذي أظهرته النخبة العسكرية التركية للدين، جنبًا إلى جنب مع نجاحهم في الذَّوْد عن حِياض الإسلام وتوسيع حدوده الخارجية.

لقد بدا الموروث السائد في الإسلام، الذي يركز على الواقع دون المثال، والمرتبط بالنخبة الدينية التي تعيش في الحضر، بدا «موروثًا مشتتًا» حسب تعريف عالم الأنثروبولوجيا «طلال الأسد»؛[٢] إذ تأرجح مع الزمن يَمْنةً ويَسْرةً في مرونة ملحوظة. مثال ذلك موقفه المتقبل لتشريع الحكام للقوانين، مما شكل استجابة عشوائية للمسائل التي لم تتعرض لها الشريعة الإسلامية.

مثال آخر قد يكون أكثر وضوحًا تمثَّل في إدراج التصوف ضمن ما هو مستقر عن قناعة عند الناس، رغم ما يدعو إليه من اعتقاد في الأولياء. ودفع الاعتراف بالتصوف بوصفه حركة جماهيرية حقيقية، وتعبيرا عن الاحتياجات النفسية للناس، المؤسسةَ الدينية الراشدة أن تجعله جزءًا منها، وحال ذلك - بالتالي- دون تطور التيارات المتطرفة منه التي تقول بحلول الله في الكون. أضف إلى ذلك، أن الإسلام أفاد من هذا الاحتواء، لأن الصوفية أسهمت في ضخِّ الدماء في عروق الدين، ونشره في مناطقَ بعيدة من آسيا وأفريقيا.

= *Islam*, Cambridge 1986, pp. 24–42.

(2) Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam*, Washington, DC, March 1986

إرث مشوَّه السمعة

عندما ننظر إلى الوراء، نجد أن الحركات الإسلامية الحديثة لم تر في المنجز التاريخي والتشريعي لعلماء السُّنة كثيرا مما يستهويها، بل نظروا إليه على أنه عائق يحجُب صورة الإسلاميين، ورأوا في الموقف التصالحي الذي اتخذه العلماء من حكام المسلمين انحرافًا عن أهم صفة في طبيعة الدين الإسلامي، ألا وهي وقوفه في وجه الظلم السياسي، كما رأوا في التعايش مع التشريعات الوضعية بدلاً من التشريعات التي نزل بها الوحي من السماء، تدميرًا للتشريع الإلهي. ثم رأوا في تصالح المؤسسة الدينية الراشدة مع التصوف وأوليائه قَدْحًا في وَحْدانية الله. لذلك لم يكن مستغربًا من تلك الحركات أنها فضلت أن تنأى بنفسها عن الأدبيات النظرية والمتأرجحة في رحلة سعيها لتطهير الدين والمؤسسات السياسية، وفضلت أن تنتهج نهجا متشددا في فهم القرآن والسُّنة. كما لجأت تلك الحركات إلى استراتيجية أخرى وهي الإبداع في تفسير المفاهيم الواردة في السُّنة حتى تضفي على احتجاجها السياسي قدسية أخلاقية.

ولم يكن معظم المتحدثين باسم حركات الإحياء الإسلامي من المتخصصين في العلوم الدينية، بل جاءوا من الوسط الجامعي أو ممن خبروا العمل السياسي، فأخذوا بيد الإسلام من المسجد ليخرجوه إلى الشارع والسوق. وأظهرت ملامح صورتهم في مجتمع عربي في طَوْر التحول حركات الاحتجاج الإسلامية في صورة الظاهرة الحديثة التي لا تمتُّ للموروث الغابر أو لمرجعياته، وهم العلماء، بأدنى صلة. واتهم الإسلاميون-الذين وصفهم «أنطوني سميث» بـ«الكهنوت الجديد»[٣]- العلماء بخيانة القضية الإسلامية؛ بخضوعهم لنظم الحكم الضالة، وعدم انخراطهم في المجتمع بشكل كافٍ. وحيث إنهم [كانوا] يرون أنفسهم نقيضًا لعلماء السلطة وأهل التبرير، أي من يضفون الشرعية على النظام السياسي السائد، استعان الإسلاميون بما في التاريخ الإسلامي من قصص المعارضة، والاحتجاج، والبطولة التي قدمها العلماء على مر العصور، بدءًا من مكابدتهم صنوف التعذيب، وانتهاءً بانضمامهم إلى الجهاد بالسلاح. ومن أهم الأمثلة التي تهيج النفس تلك المعارضة الشجاعة لكبار العلماء الذين وقفوا في

(3) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986, pp. 153–154

وجه المأمون الخليفة العباسي في القرن الثامن، عندما حاول أن يَدُسَّ أنفه في المسائل الكلامية والفقهية (قصة مِحْنة خَلْق القرآن).[٤] وأصبح إجلال العلماء العظام من أمثال «أحمد بن حنبل»، و«الشافعي»، و«ابن تيمية»، و«عبد القادر الجزائري»، و«محمد المهدي»، و«عز الدين القسَّام»، و«عمر المختار»، من أهم المحاور المركزية في خطاب الإسلاميين،[٥] وعلى عهدة «حسن البنا» (المتوفى عام ١٩٤٩)، وهو واحد من أبرز المفكرين في حركة الإحياء الإسلامي الحديثة:

> «فهذا ما تشير إليه سيرة الأجلاء الأفاضل من علماء الأمة الإسلامية الذين كانوا يقتحمون على الملوك والأمراء أبوابهم وسدودهم، فيقرعونهم ويأمرونهم وينهونهم ويرفضون أعطياتهم ويبيّنون لهم الحق ويتقدمون إليهم بمطالب الأمة، بل ويحملون السلاح في وجوه الجور والظلم، وما نسي التاريخ بعد كتيبة الفقهاء في صف ابن الأشعث في شرق الدولة الإسلامية، ولا ثورة القاضي بن يحيى الليثي المالكي في غربها. هذه تعاليم الدين وهذا ماضي رجاله من فقهاء المسلمين.».[٦]

وذكر «سيد قطب»(المتوفى عام ١٩٦٦) وهو مفكر آخر من مفكري حركة الإحياء الإسلامي، عددًا من المواقف التي لم يَهَبْ فيها العلماءُ الحكامَ في العصور الوسطى وفي العصور القريبة، حيث حملوا مِشْعَل الإسلام في أحْلَك عصور تاريخ الدولة الاسلامية

---

(4) On the *Mihna* episode, see Nimrod Hurvitz, *The Formation of Hanbalism: Piety and Power*, London 2002, pp. 115–157.

(5) See, e.g., *Majmu'at rasàil al-imam al-shahid Hasan al-Banna*, Beirut 1965, pp.72–37, 258–260; 'Abd al-'Aziz al-Badri, *al-Islam bayna al-'ulamà wa'l-hukam*, Mecca1966; Mustafa al-Siba'i, *Alam wa-amal*, Beirut 2000, pp. 9–15, 22–36; Fahd al-Qahtani, *al-Islam wa'l-wathaniyya al-su'udiyya*, n.p. 1985, pp. 58–70; the Palestinian Islamic Jihad's essay, "Qiràa fi fiqh al-shahada," *al-Islam wa-Filastin* (Nicosia), June 1988, pp. 4–6.

(٦) انظر مجموعة رسائل حسن البنا، ص ٧٢. وقد تزعم عبد الرحمن بن الأشعث (المتوفى عام ٧٠٤) ثورة ضد الحجاج بن يوسف الثقفي، والي العراق وفارس في الفترة من عام ٧٠٠ إلى ٧٠٣. أما يحيي الليثي (المتوفى عام ٨٤٨) فقد شارك في حركات المعارضة ضد الحكم الأمير الربَّضي في الأندلس.

بـ«روحٍ سَمَتْ فوق كل القيم الفانية، والسلطات الزائلة، و الاعتبارات الدنيوية.»[٧]

ولم تكن هذه العبارات وغيرها تهدف فقط إلى تقويض شرعية العلماء المعاصرين بوصفهم مرتزقة دينيين لدى نظم الحكم الضالة، بل كانت تهدف إلى ترسيخ شرعية الإسلاميين في مَسْعاهم لإعادة تشكيل عالم السياسة، وحبذا لو كان تحت رايتهم. ورأوا أنهم يقدمون أجندة تعيد أمجاد الماضي وتقوِّم اعوجاجًا سياسيًّا وأخلاقيًّا ظل لفترة طويلةً، أكثر من تبنيهم لمفاهيم ثورية أو مبتكَرة. وحيث إنهم كانوا يدركون أنهم من خارج دائرة علماء الدين، سوَّغوا دخولهم إلى معترك إعادة تشكيل المعتقدات الدينية باستخدام حُجَّة غربية بروتستانتية تمامًا، وهي أن الدين ليس حكرًا على فئة بعينها، وأن أي مسلم يمكن أن يكون حجة في الدين. وعندهم أن كل مسلم، صغيرًا كان أم كبيرًا، يستطيع أن يكون داعية.[٨]

وحدد «عبد العزيز البدري» عام ١٩٦٦ المطالب التي ينبغي للعلماء أن يَفُوا بها [كما يلي]:

> إن الإسلام: يريد من المسلمين -خصوصا معشر العلماء- وهم على مفترق الطرق، أن يبذلوا أقصى الجهد ومنتهاه، في بيان أحكامه بصراحة، وجرأة وحمل الدعوة إليه، جاعلين وجودهم قائمًا على أساسه، فإذا هم لا ينصرون حقا، ولا يمنعون باطلاً، ولا يأمرون بمعروفٍ، ولا يَنهوْن عن منكرٍ، ولا يُحاسبون حُكَّامًا ولا...فما فائدة وجودهم إذن؟.»[٩]

وقد وجَد الاتهام الحاد الذي وجَّهه الإسلاميون بأن أحوال العلماء المعاصرين قد تدهورت - صداه في بحوث علماء بارزين، مثل «إتش. إيه. جيب»، و«إيلي قدُّوري»، و«برنارد لويس»، و«مارتن كرامر»، و«أوليفيه روا»، و«جيل كيبيل»، و«باري روبين»، و«حاييم غيربر»، و«جون فول»، و«جون إسبوزيتو» في الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي.

---

(7) Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, trans. John B. Hardie, New York 2000, pp.197–191

(8) Ibid., p. 73; also Sa'id Hawwa, *Kay la namdi ba'idan 'an ihtiyajat al-'asr*, Beirut1988 , pp. 313–314

(9) Al-Badri, *al-Islam bayna al- 'ulamà wa'l-hukam*, Mecca 1966, p. 10

وبعضهم اختلفوا فيما بينهم حول الطبيعة الحقيقية للظاهرة الإسلامية: هل هي ضخمة وعنيفة أم هي متنوعة ومتسامحة، لكنهم جميعًا اتفقوا على الرأي نفسه الخاص بالدور المهمَّش للمؤسسة الدينية السُّنية. وإذا كان «كرامر» قد تحدث عن «المؤسسة الدينية المأزومة» عام ١٩٨٤ فإن «فول» و«اسبوزيتو» تحدثا عن «أُفول نجم العلماء» عام ٢٠٠١.(١٠)

وكان لهذه المقاربة المشتركة بين الباحثين دور في توجيه مسار البحوث في مرحلة لاحقة أيضًا. وخير مثال على ذلك ما يقطع به «قاموس أكسفورد عن الإسلام»(الصادر عام ٢٠٠٣)، دون موارَبة، أن «مجال عمل العلماء في العصر الحديث لا يتجاوز حدود المسجد والمعاهد الدينية».(١١)

وقد رأت هذه الآراء للباحثين الغربيين علماء السُّنة جماعة تعيش أزمة بفعل ضغط قوى التغيير الراديكالية، سواء كانت وطنية أم إسلامية. فعلى النقيض من التفكير الجامد والمكانة الضعيفة لعلماء السُّنة، بدا المجتهدون الشيعة في صورة أصحاب الفكر المبتكر و«رجال الفعل لا الكلام»؛ إذ كانوا وراء الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ في إيران أو قاموا بدور التوجيه والقيادة السياسية لحركات الاحتجاج الشيعي في لبنان وفي العراق بدرجة أقل. وبعيدًا عن الشرق الأوسط، رصدت كتابات الباحثين النشاط السياسي والمجتمعي للعلماء في جنوب شرق آسيا، خاصة أولئك الذين ارتبطوا بالمدرسة «الديوبندية» في باكستان، وهي مركز رئيس من مراكز إحياء الموروث الإسلامي في وجه غزو الغرب لتلك المنطقة، سواء بفكره أم بمؤسساته.(١٢)

---

(10) Martin Kramer, "The Religious Establishment in Crisis," in Ami Ayalon (ed.), *Regime and Opposition in Egypt*, Tel Aviv 1984, pp. 95–99, 108–109 (Hebrew); John L. Esposito and John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam*, Oxford 2001, pp. 14–17.

(11) John Esposito (ed.), *The Oxford Dictionary of Islam*, Oxford 2003, p. 325

(12) Robert Rozehnal, "Debating Orthodoxy, Contesting Tradition," in R. Michael Feener (ed.), *Islam in World Cultures: Comparative Perspectives*, Santa Barbara 2004, pp. 107–111.

تحدي النموذج

يقترب الحكم القاسي الذي أصدره الإسلاميون على علماء الدين العرب المحدَثين، والتناول المهين لهم من الباحثين الغربيين، من درجة الظلم التاريخي لأولئك العلماء إلى حد كبير. وقد تغير هذا الوضع إلى الأفضل بعض الشيء في عدد من الدراسات، خاصة في السنوات الأخيرة، التي نوهت بما لدى علماء السلطة من حيوية، ونشاط، وتأثير.[١٣] لكن الأمر يحتاج إلى مناقشة أكثر تكاملًا، وذلك أحد أهداف الفصل الذي بين أيدينا.

يعرض هذا الفصل صورة تاريخية أكثر تعقيدًا، لا يظهر فيها دمج العلماء في جهاز الدولة وموقفهم السياسي الخانع، على أنه سببٌ بالضرورة في موقف سلبي من جانبهم أو في عداء صريح بينهم وبين الإسلاميين. صحيح أن علماء السلطة من السُّنة أدانوا ما أظهره الإسلاميون من تحدٍّ للنظام السائد، وصحيح أنهم سلَّموا بالخنوع السياسي بدلاً من الاحتجاج، واستبدلوا بالجهاد الثوري جهاد الروح، إلا في حالة العدوان الخارجي، إلا أنه كان لديهم المطلب الرئيس نفسه عند الإسلاميين، وهو التأكيد على الهوية الثقافية الإسلامية. وفي عام ١٩٨٢ قال الداعية المصري المشهور الشيخ «محمد متولي الشعراوي» (الذي عمل وزيرًا للأوقاف في عهد الرئيس السادات):

> «ليس المعيار في الحكم على العالم بالمدح أو بالقدح في معارضته للنظام، لكن في قدرته على تبليغ الدعوة. وعندما تسكت المؤسسة الدينية عن التعبير عن رأي صريح في بعض المسائل فإن ذلك لا يعني خنوع العلماء للنظام. بل على العكس، يشير ذلك إلى مدى تشابك هذه المسائل، التي يتأرجح موقف الإسلام منها».[١٤]

لقد كان الدافع وراء دفاع الشعراوي وغيره من العلماء عن المؤسسة الدينية رغبة نفعية تتمثل في تحييد انتقادات الإسلاميين، وإعادة تأسيس المرجعية الأخلاقية للعلماء، التي كانت قد تآكلت بفعل التحديث وذيوع الخطاب الإسلامي. لكن كان هناك سبب

---

(13) See note 15 in the Introduction, above

(14) Muhammad Mutawalli al-Sha'rawi, *'Ala màidat al-fi kr al-Islami*, Beirut 1982, p. 25.

أيديولوجي آخر وراء هذا الدفاع يتجاوز اعتبارات الانتماء لطبقة العلماء أو امتيازاتها، ألا وهو مركزية عقيدة «النهي عن المنكر» في المجال العام للمسلمين من خلال الدعوة، والإقصاء من المجتمع، واستعمال القوة.(١٥)

وجاء النص على هذا التوجيه في القرآن عند الإشارة إلى المسلمين بالقول: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [الآية ١١٠ من سورة آل عمران].

وتلخص هذه الآية زَعْمَ المسلمين في أن المهمة الأخلاقية لصياغة تاريخ الإنسانية موقوفة عليهم. وعبر تاريخ الإسلام، أخذت عقيدة «النهي عن المنكر» مكانها جنبًا إلى جنب مع إعلان الشهادتين، والجهاد ضد الكفار.(١٦) ويحدد التوجيه بالنهي عن المنكر العلاقة بين الإنسان وربِّه في شكل تعاقدي بالأساس أكثر منه تطوعي. فالفكرة الأساسية هنا أن الإنسان ليس مخلوقًا اجتماعيًّا فحسب بل هو مخلوق ميتافيزيقي أيضًا. وهو ليس في حاجة إلى نظام اجتماعي فقط، بل في حاجة إلى مَدَد من الدين، وهو أمر لا يمكن أن يتأتى له إلا بالقرب من الله.

في سياق تبني علماء السلطة عقيدة «النهي عن المنكر»، واتساقًا مع ما عُرف عنهم من الخوف من التغيير السياسي، اعترضوا على خَصْخصة السلطة ووضعها في يد مجموعة من الأفراد، خَشية الفوضى. لكنهم أصرُّوا على أن تتولى الدولة مسئولية الإشراف على مراقَبة الفضيلة في المجتمع، خاصة في وجه التدهور المتزايد في صورة الدين، بفعل إغراءات الحداثة. وعزز هذا الإحساس بالحصار الثقافي التزام العلماء بعقيدة «النهي عن المنكر» دون أن يترك مجالاً بين صفوفهم لأي ميول إصلاحية أو تحديثية.(١٧)

وعندما جاء أوان إنزال المثال على أرض الواقع، وقف العلماء في مصر، والأردن، وفلسطين، وفي سورية ولبنان بدرجة أقل، في وجه وكلاء الثقافة العلمانية طيلة القرن

(15) See, e.g., Ahmad ʿIzz al-Din al-Bayanuni, *al-Amr bi'l-maʿaruf wa'l-nahi ʿan almunkar*, Cairo 1985

(16) On the historical status of the imperative in Islamic thought, see Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Th ought*, Cambridge 2000

(17) Al-Bayanuni, *al-Amr bi'l-maʿaruf*, pp. 182–184

العشرين، وسَعَوا إلى إعادة تثبيت الحدود التقليدية التي تميز بين الرجل والمرأة وبين أتباع دين وآخر أو بين أنصار طائفة وأخرى. شكلت هذه المسائل المنظور الذي من خلاله مارس الإسلام سلطته، واضعًا الحد الفاصل بين جماعة المؤمنين وأية جماعة أخرى. كانت هذه المقاربَة المحافِظة موضعَ التزام، ليس فقط من جانب العلماء الذين لم يكن لهم تأثير على اختلاف مراتبهم أو مواقعهم الجغرافية والذين حافظوا على علاقات أكثر قربًا مع الناس أو مع أوساط الإسلاميين، كما يتبين في دراسة «مليكة زيغال» عن الشأن المصري، ودراسة « تايتال باوم» عن الشأن السعودي،[١٨] بل كانت موضع التزام من كبار العلماء في مراكز حواضر أخرى كان التشديد فيها على أن تبنِّي قضية الشريعة يعد جزءًا أصيلاً من وظيفة العلماء. كما يفسر لنا ذلك اللغةُ المشتركةُ التي جمعت بين العلماء وبين الحركات الدعوية، خاصة جماعة الإخوان المسلمين.

أشاعت قيادات الأزهر في مصر هذه النغمة التطهرية في أثناء الحكم الملكي وحتى بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، ليس فقط في السجالات بين الكتاب، وأفضل مثال على ذلك «مجلة الأزهر» في أثناء بلوغ المرحلة الناصرية أوجها، بل أيضًا على أرض الواقع. فقد وقف الأزهريون في وجه التشريعات الداعمة لحقوق المرأة، وتجاهلوا حملات تنظيم الأسرة التي أطلقتها الحكومة المصرية، وشوَّهوا سمعة المفكرين الليبراليين، ولم يقبلوا في تلك الفترات بوجود الطوائف الغريبة عن الدين، مثل الطائفة البهائية والأحمدية.

وكان الأزهر يهتم اهتمامًا خاصًّا بمسألة حركة التبشير بالمسيحية في مصر، حيث كان يعتبرها حملة جديدة من الحملات الصليبية التي يدعمها الاستعمار البريطاني لاجتثاث الإسلام من جذوره. لذلك وجدنا العلماء البارزين بقيادة شيخ الأزهر الشيخ «مصطفى المراغي» (الذي تولى المشيخة من ١٩٢٨ حتى ١٩٣٠، ومن ١٩٣٥ حتى ١٩٤٥) ينشئ «جمعية الدفاع عن الإسلام» عام ١٩٢٨، تلك التي هاجمت حملات التبشير

(18) Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: Th e Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State 1952–1994," *International Journal of Middle East Studies* 31 (August 1999), pp. 378–388; Joshua Teitelbaum, *Holier Th an Th ou: Saudi Arabia's Opposition*, Washington, DC, 2000, pp. 1–12

هجومًا ضاريًا في العقود التي تلت ذلك. كما سهلت عملية تفكيك الاستعمار، التي بلغت أوجها في ثورة عام ١٩٥٢، جهود الأزهر في تجريم تلك الحملات.[١٩]

من هنا جاءت موجات التمرد الديني في الربع الأخير من القرن العشرين، التي عمقت من المحنة الأيديولوجية لنظام الحكم في مصر في عهد السادات (١٩٧٠-١٩٨١)، وفي عهد مبارك (من ١٩٨١)، وعززت من تأثير الأزهر في الحياة العامة. في عام ١٩٩٤، اعتُمد الأزهر، الذي تبوأ أعلى مراتب التعليم الديني لقرون طويلة، جهةً وحيدة لها حق الإشراف على كل أمور الدين، وسلطةً رسمية لها حق تقييم الكتب، والمسرحيات، والأفلام الجديدة، فتوصي بفسخ ما تشاء وتحظر منها ما تشاء.[٢٠]

لقد تبنى الأزهريون خطًّا اسلاميًّا أكثر تشددًا في تقنين الحياة العامة للمصريين في ظل دعم الحكومة لهم، ومنهم من شغل أعلى المناصب مثل شيخي الأزهر «عبد الحليم محمود» (المتوفى عام ١٩٧٨)، و« جاد الحق علي جاد الحق» (المتوفى عام ١٩٩٦).[٢١]

وعلى الساحة السورية، كانت صلابة علماء السلطة أقل وضوحًا وإن لم تزل ملموسة، وتسببت محاولات دوائر حزب «البعث» العَلْماني في أن تُبقي الإسلام حبيسَ صفحات التاريخ عن طريق نشر مقالة تدعو إلى الإلحاد في مجلة أصدرها الجيش السوري عام

(19) Hatina, "Historical Legacy and the Challenge of Modernity," pp. 51–68; Heather J. Sharkey, "Empire and Muslim Conversion: Historical Reflections on Christian Missions in Egypt," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16 (January 2005), pp. 46–48

(٢٠) لكن مؤسسات الأزهر الرسمية، مثل مجمع البحوث الإسلامية، آثرت الامتناع عن اتهام الكتاب الليبراليين بالردة، التي رأوا فيها جرمًا عظيمًا يستوجب إجراءات قانونية حذرة، ويحتاج أن تنظره المحاكم الحكومية، لذلك أنكرت تلك المؤسسات على الإسلاميين حق إصدار الفتاوى التي ترفع تهمة التكفير؛ لأنها ترقى إلى مرتبة الفوضى في نظر كبار علماء الأزهر.

See also Muhammad Abu Samra's paper in this volume

(21) Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," *International Journal of Middle East Studies* 32 (2000), pp. 16–17; Hatina, "Historical Legacy and the Challenge of Modernity," pp.63–62 ; see also *al-Majalla* (London), 4 June 2000.

١٩٦٧، وفي إثارة صَيْحات الغضب العام التي قام فيها كبار رجال الدين السُّنة، بقيادة الشيخ «عبد الرحمن حسن حَبنَّكة الميداني»، رئيس «رابطة العلماء الدينية»، بدور بارز. كما نادت الرابطة بتعديل الدستور السوري لينصَّ على ضرورة أن يكون رئيس الدولة من المسلمين.[٢٢]

وقد تبنَّى «حافظ الأسد» هذا الطرح، وهو الذي سعى في مطلع السبعينيات إلى تعزيز أركان الطائفة العلَوية الحاكمة بشرعية سُنية وليست شيعية فقط. ورغم مركزية الدولة السورية وعلمنتها، فإن علماء السُّنة ظلوا قادرين على تقليص الخطاب الفكري في شئون الدين. ووقف الشيخ «محمد سعيد رمضان البوطي»، وهو عالم بارز وأستاذ للشريعة في جامعة دمشق، في وجه تعسف استعمال الليبراليين للاجتهاد باعتباره أمرًا يجلب فوضى خطيرة. كما أفتى بأن من يجاهر بالكفر من المسلمين يُعد باغيًا وعنصرًا فاسدًا في المجتمع يستحق القتل حسب حكم الشريعة على المرتد.[٢٣] وفي الوقت الذي أخرجت فيه الأوساط العلمية في مصر وسورية علماء معتدلين-مثل «محمد سيد طنطاوي»-الذي يتولى مشيخة الأزهر الآن-و«أحمد محمد أمين كفتارو» الشيخ الصوفي والمفتي الراحل لسورية-فإن ما طرحته تلك الأوساط من أفكار أكثر شمولاً قد وجدت من يتصدى لها من العناصر المتشددة من داخل جماعة العلماء أنفسهم.[٢٤]

---

(22) Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven 1990, p. 52; Henry Munson, *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven 1988, pp. 88–89.

(23) Andreas Christmann, "Islamic Scholar and Religious Leader: Shaikh Muhammad Sa'id Ramdan al-Buti," in J. Cooper, R. L. Nettler and M. Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, London 1998, pp. 57–81; also al-Buti, quoted in Meir Litvak, "The Concept of Freedom in Modern Islamic Thought," *Historia* 16 (July 2005), p. 73 (Hebrew).

(24) On Tantawi and al-Kuft aru, see Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State*, Leiden 1997, pp. 251–290; Leif Stenberg, "Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to Establish and Strengthen the Order in a Changing Society," in Elisabeth Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Istanbul 1999, pp. 101–116; see also *al-Watan al-'Arabi* (London), 5 February 1999; *al-Wasat* (London), 18 September 2000

وفي فلسطين، لم يحُل إعلان العلماء تأييدهم للقضية الوطنية دون تصميمهم على ألا تأخذ القضية منحًى عَلْمانيًّا. وظهرت هذه الازدواجية منذ بدايات العشرينيات والثلاثينيات، عندما أيد «المجلس الإسلامي الأعلى» بقيادة الحاج «أمين الحسيني» الموقف الوطني الفلسطيني المعارض للانتداب البريطاني والحركة الصهيونية، لكنه جاهد على مسار آخر ضد حركة التبشير، وأصرَّ على ارتداء النساء للحجاب، ومنعهن من الذهاب للمسارح أو أي مكان آخر من أماكن الترفيه. بل إن المجلس في تلك الفترة أنشأ جماعة وظيفتها «النهي عن المنكر»، فتيسر تحت إمرته مئات الموظفين، وخضعت له إدارة عدد كبير من الأوقاف الدينية، والمحاكم الشرعية، ونظام التعليم، ودور الأيتام، إضافة إلى سيطرته على عدة صحف، مما جعل المجلس واحدًا من أقوى المؤسسات في المجتمع الفلسطيني العربي.[٢٥]

وأزاح الكفاح المستميت على أرض فلسطين، الذي احتل أهمية محورية عند سكانها[٢٦]، توجهاتِ الحداثة جانبًا.[٢٧] وبقي المجلس محكمًا قبضته كما هي، حتى عندما تحدته جماعات متشددة يقودها علماء من خارج المجلس، وأبرزهم الشيخ «عز الدين القسام» (المتوفى عام ١٩٣٥)، الذي هاجم المجلس على ما عدَّه مواقفَ مهادنة للانتداب البريطاني. وهذا يختلف عما قال به «بيفرلي ميلتون-إدواردز»، الذي كان يرى أن «الإسلام الرسمي فشل في ترجمة الأفكار السياسية الإسلامية لقوة تحشد الجماهير. بل كانت تلك المؤسسات ولا تزال ضعيفة رمزية».[٢٨]

---

(25) Uri M. Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council*, Leiden 1987, pp. 247–253; Yaacov Shimoni, *The Arabs of the Land of Israel*, Tel Aviv 1947, pp. 75–86 (Hebrew); Yitzhak Reiter, *Islamic Endowments in Jerusalem under British Mandate*, London 1996, pp. 22–35, 47–70, 221–233; also Mustafa Khbah, *Journalism in the Eye of the Storm:*

The Political Press Shapes Public Opinion, 1929–1939, Jerusalem 2004, pp. 23–25, 37–39, 62, 117–130, 255, 258–262 (Hebrew).–59

(26) See also Haim Gerber, "Palestine and Other Territorial Concepts in the 17th Century," *International Journal of Middle East Studies* 30 (1998), pp. 563–572.

(27) Kupferschmidt, *The Supreme Muslim Council*, p. 251

(28) Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine*, London 1996, p. 35.

وقد حَلَّ المجلس الإسلامي تحت الحكم الإسرائيلي في أعقاب ١٩٦٧ محلَّ المجلس الذي كان في أيام الانتداب البريطاني، لكنه حافظَ على النموذج الأخلاقي على يد علماء فلسطينيين كبار مثل «عبد الحميد السايح» و «سعد الدين العَلَمي» أيام منظمة التحرير الفلسطينية في السبعينيات والثمانينيات، وتحت قيادة «تيسير التميمي» و«عكرمة صبري» في ظل السلطة الوطنية في التسعينيات من القرن الماضي. وتعززت المكانة الدينية لهؤلاء العلماء بفضل ما أوجدوه من صلة وثيقة بين الدين والوطنية، وبفضل كون بعضهم مسئولاً عن حماية الأماكن المقدسة في القدس والضفة الغربية مما يسمونه «دَنَس الصهاينة».[٢٩] كما وجدوا ما يجمعهم مع حركات المعارضة الإسلامية-الإخوان المسلمين/ حماس والجهاد الإسلامي-في إذكاء الوعي الديني في المجتمع، ورسم الطريق الأخلاقي الذي ينبغي للمجتمع أن يسير عليه. وكما أوضح «عكرمة صبري» مفتي فلسطين «فإن لكل بلد عاداته وقيمه. وما هو مقبول في بلاد الغرب ربما لا يكون مناسبًا أو مقبولاً في بلادنا.»[٣٠]

وتعزز هذا الاعتقاد بنشاط ديني مكثف، تمثل في إنشاء مراكز تحفيظ القرآن، وتوزيع المنح المالية على الطلاب، ومساعدة الجمعيات الخيرية، وإحياء الأعياد والمناسبات الدينية، ونشر المجلات الإسلامية.[٣١]

لكن إصرار علماء السلطة على الاضطلاع بمهمة الإشراف على الفضيلة بين الناس، يبدو أكثر وضوحًا في حالة الملَكيات شبه القبَلية مثل المملكة العربية السعودية ومملكة البحرين والمملكة المغربية، حيث وفرت لهم الدولة ما يكفي من الميزانيات ووضعت تحت تصرفهم ما يحتاجون من وسائل. لذلك فإن مصطلح «حراس العقيدة» حافظَ على

---

(29) Beverley Milton-Edwards, *Islamic Politics in Palestine*, London 1996, p. 35.

(30) See the memoirs of ʿAbd al-Hamid al-Saʿih (d. 2001), who also served as president of the Palestinian National Council (PNC) in 1987–1993: *Filastin la salat taht al-harab*, Beirut 1994, pp. 49–50, 76–77, 82–86, 89–93, 115–121, 139–141. See also Saʿd al-Din al-ʿAlami, *Wathàiq al-hayha al-Islamiyya al-ʿulya 1967–1984*, Jerusalem 1984.

(٣١) من ضمن المجلات التابعة للمؤسسة الدينية الفلسطينية التي اهتمت بالقضايا الإسلامية وقدمت التوجيه المعنوي، بما في ذلك نشر الفتاوى: «هدى الإسلام»، و«المنبر»، و«نور اليقين»، التي كانت تصدر في الضفة الغربية وقطاع غزة.

مدلولـه الملموس حتى في العصور الحديثة. كما قام العلماء في العالم العربي بدور فعال في دعم الحركات الدينية الوطنية في أفغانستان، والشيشان، والبوسنة، وإرتيريا.

ثم إن المؤسسـة السُّنية كانت أكبر المصدِّرين للنُّسخة المتشددة من الإسلام إلى شرق آسـيا وأفريقيا، وهي مناطق كانت تتميز بالتعـدد الديني، بل بالجمع بين الأديان، الأمر الذي يعود نسبيا إلى أن تلك البلاد كانت معقلاً حصينًا من معاقل الصوفية.

وأصبـح جامع الأزهر (الذي تأسـس عـام ٩٧٢ م) ورابطة العالم الإسـلامي (التي تأسسـت عام ١٩٦٢)، مراكـز رائدة في تصدير الدعاة، والفتـاوى والنصوص الدينية، إضافـة لرعايتها للمؤسسـات الخيريـة. وصارت هاتان المؤسسـتان الدعويتـان، اللتان خدمتا المصالح السياسـية لحكومتيهما، هما في الوقت نفسـه الجهتان الراعيتان للإسـلام الذي يتجاوز حدود الأوطان.

سرعان ما تولت رابطة العالم الإسلامي، المكلفة بمهمة تصدير النسخة الوهابية من الإسلام، دفةَّ القيادة في عملية إعادة صياغة المشهد الإسلامي العالمي من خلال السلطة التي يتمتع بها إسلام النفط. بسطت الرابطة رعايتها على عدة أجزاء من العالم الإسلامي، وسـاندت الحـركات الإسـلامية بتلـك المناطـق في صراعاتها التـي كانت تقوم بسـبب الاختلاف في العرق أو في الطائفة الدينية في جنوب شرق آسيا ووسطها.[٣٢] بل إن نفوذ الرابطة امتد إلى عقر مؤسسـة الأزهر ذاتها في أثناء السبعينيات من القرن الماضي، عندما عـاد العلـماء المصريـون الذين كانوا قـد اسـتقروا في المعاهـد الدينية في مكـة، والمدينة، والرياض، إلى بلادهم بمفاهيم أكثر تطرفًا عن طبيعة السلوك الديني القويم.[٣٣]

ومع نشـاط علماء السـلطة ليـس فقط داخل الفضاء الإسـلامي بـل في علاقة العالم الاسـلامي بالثقافـات الأخرى، قاموا بـدور رئيس، وإن كان سـلبيًّا، في عملية التطبيع

(32) David D. Commins, The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London 2006, 152–153, 174–175, 190–193; Noorhaidi Hasan, "Between Transnational Interest and Domestic Politics: Understanding Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas," Islamic Law and Society 12 (2005), pp. 73–92.

(33) Zeghal, "Religion and Politics in Egypt," pp. 378–380.

التي كانت قد بدأت مع إسرائيل في أعقاب توقيع معاهدة كامب ديفيد مع مصر عام ١٩٧٩، واتفاقيات أوسلو مع السلطة الوطنية الفلسطينية عام ١٩٩٣، ومعاهدة «وادي عَرَبة» للسلام مع الأردن عام ١٩٩٤. وأفتى العلماء المصريون والأردنيون بأن من يزور إسرائيل من المسلمين أو يقيم علاقات اقتصادية معها يعرض نفسه للبلاء والشقاء في الدنيا، فضلا عن العذاب في الآخرة[٣٤]. وهكذا أسهم هؤلاء وغيرهم من صناع الخطاب العربي، سواء من الإسلاميين أم من العلمانيين، في أن ينزل طموح إسرائيل لإقامة تكامل ثقافي، وليس سياسي فحسب، في منطقة الشرق الأوسط، إلى الدَّركْ الأسفل من الرؤي الطُّوباوية.

الإسلاميون في مواجهة العلماء

من جانبهم لم يقطع الإسلاميون حبال الود مع المؤسسة الدينية السُّنية. وإذا عدنا للوراء فسنجد أن «رشيد رضا» (المتوفى عام ١٩٣٥)، مؤسس السلفية الحديثة، يمتدح الأزهر في مطلع القرن العشرين على دوره في اجتثاث شأفة البدع والسلوك المنحرف؛ تطبيقًا لمبدأ «النهي عن المنكر». ثم جاء من سار على دربه في الثلاثينيات، ونعني به «حسن البنا» (المتوفى عام ١٩٤٩)، زعيم جماعة الإخوان المسلمين في مصر، الذي أنكر على الأزهريين جمودهم الفكري، لكنه حافَظ على علاقات طيبة معهم. وفي معرض إقراره بأن دورهم في نهضة الشرق الحديثة «لا ينساه أحد وإن كان ليس غريبًا عليهم»، ذهب إلى القول: إن جماعة الإخوان المسلمين ينبغي أن تجمع لا أن تفرق.

كما دأب علماء الأزهر على إلقاء الخطب في المساجد التابعة لجماعة الإخوان والكتابة في صُحفهم.[٣٥] ثم إن سيطرة الأزهر على عدد كبير من المؤسسات الدينية، كانت عاملاً آخر في الموقف التصالحي الذي انتهجه حسن البنا مع مؤسسة الأزهر العريقة.

---

(34) See, e.g., *al-Sabil* (Oslo), 23 August 1994; *Filastin al-Muslima* (London), October1995.

(35) R. P. Mitchell, *Th e Society of the Muslim Brothers*, 2nd ed., New York 1993, pp.–211 214; Muhammad ʿAbd al-ʿAziz Dàud, *al-Jamʿiyyat al-Islamiyya wa-dawruha fi nashr al-daʿwa al-Islamiyya*, Cairo 1992, pp. 111–112.

وحافظ من جاءوا بعد حسن البنا، مثل «حسن الهضيبي» (المتوفى عام ١٩٦٦) و«عمر التِّلِمْساني» (المتوفى عام ١٩٨٥)، على إظهار موقف متحفِّظ من الأزهر. وطالَبوا الدولة أن تعيد للأزهر، تلك المؤسسة العريقة، ما فقدته من استقلال تنظيمي وديني على يد ثورة عبد الناصر، حتى يتسنى لعلمائه أن ينشروا رسالة الإسلام بالصورة اللائقة ويمثلوا الضمير القانوني للعالم الإسلامي. كما أسهم وجود دعاة بارزين على شاكلة «عاشور نصر» و«صلاح أبو إسماعيل» بين قيادات الإخوان في إيجاد نقاط تلاقٍ وإقامة حوار بنّاء بين الحركة الدعوية والأزهر.[٣٦]

والأسلوب النفعي نفسه لحسن البنا نجده عند تلميذه «مصطفى السباعي» (المتوفى عام ١٩٥٨) زعيم الإخوان المسلمين في سورية في الأربعينيات ومطلع الخمسينيات من القرن الماضي. حيث أخذ السباعي على العلماء إعراضهم عن السياسة وجَرْيهم خلف المكاسب المادية، لكنه انضم إليهم في الأخذ بيد المجتمع المسلم على طريق الهداية. بل إنه وصف العلماء-وليس الإسلاميين من غير المتخصصين-بـ «قادة الأمة»، أصحاب الرأي الملزِم للجميع حتى للحكام-وهي الصورة السُّنية المهذبة من عقيدة «ولاية الفقيه» عند الشيعة التي جاء بها «الخميني».[٣٧] وعلى المنوال نفسه، اعتبر «تقي الدين النبهاني»، زعيم حزب التحرير الإسلامي المتشدد بالأردن في مطلع الخمسينيات، كبير القضاة بمثابة الركن الثاني جنبًا إلى جنب مع الخليفة في تطبيق نظام الحكم الإسلامي.[٣٨]

وتعكس المكانة السامية التي أسبغها السباعي والنبهاني على العلماء الخلفية التي جاءوا منها كطلاب علم شرعي يجندون بعضًا من كوادرهم من مَعين طلبة العلم، على الأقل في المراحل الأولى لتشكيل حركاتهم. وانعكس هذا بشكل خاص على قيادة جماعة الإخوان المسلمين في سورية، التي ضمت مجموعةً من العلماء وأعضاءً بارزين من الأُسر المرتبطة بالعلماء.

---

(36) See also Carrie R. Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York 2003, p. 110.

(37) Al-Siba'i, *al-Alam wa-amal*, pp. 9–36.

(38) Taqi al-Din al-Nabahani, *Nizam al-Islam*, 2nd ed., Jerusalem 1953, pp. 40–41,81 .

كما قام العلماء بدور مركزي في الحشد السياسي الذي قامت به الحركة، وتزعموا التيار المعارض للعَلْمنة التي دعا إليها حزب البعث ولسياسات القهر في الستينيات، وكانوا وراء إدخال الأحكام الإسلامية في الدستور السوري الصادر عام ١٩٧٣.[٣٩]

وكان لتركيز الإخوان المسلمين في مصر وسورية على النشاط المجتمعي الدور الأساسي في إرساء قاعدة أكثر نوعية من المصالح المشتركة بينهم وبين المؤسسة الدينية السُّنية. وتجلى هذا أيضًا في الحركات المنبثقة عنها في الأردن، والسودان، وفلسطين (تحديدًا في الضفة الغربية) في أثناء فترة الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.[٤٠]

ثم إن بعض الإسلاميين مثل «أمين صادق» في الأردن، و«فهمي هويدي»، و«محمد الغزالي»، و«يوسف القرضاوي»، في مصر، جاهَروا بامتداح دور العلماء قديمًا وحديثًا في الحفاظ على بَيْضة الدين وفي قيامهم بمسئولياتهم الاجتماعية. وبشكل منهجي أبقى هؤلاء الإسلاميون على علماء السلطة في دائرة العملية التعليمية التي تشكل «المسلم الجديد»، رغم مطالبتهم بانتشار أكبر للعلم الشرعي، وتقوى الله، والانفتاح الفكري.

ويرى القرضاوي أن التعامل المباشر مع النص الديني حق للجميع، بل إنه أمر يحض عليه الدين ذاته. غير أنه يستدرك قائلاً: إن لكل مجال أهله: فإذا كان المهندس لا يستطيع أن يفتي في مسألة طبية والطبيب لا يستطيع أن يفتي في مسألة فقهية، لا يصح أن تكون الشريعة «مرتعًا» لكل من هَبَّ ودَبَّ. أي ينبغي على المسلم توقير العلماء والتماس النصيحة منهم في شئون العبادة والشريعة، كما كان عليه حال المسلمين ووجهاء القوم على عهد النبي.[٤١]

---

(39) Raymond A. Hinnebusch, "State and Islamism in Syria," in Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (eds.), *Islamic Fundamentalism*, Boulder 1996, pp.203–202 .

(40) See also Quinttan Wiktorwicz, *The Management of Islamic Activism: Salafies, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan*, New York 2001.

(41) Muhammad al-Majdhub, *'Ulamà wa-mufakkirun 'araft uhum*, Beirut 1977, vol. 1, pp. 463–467; Yusuf al-Qaradawi, *al-Sahwa al-Islamiyya bayn al-jumud wa'l-tatarruf*, n.p. 1990, pp. 203–209; idem, in an obituary of the Syrian Shaykh Mustafa al-Zarqà (d. 1998), in *Fatawa Mustafa al-Zarqà*, Damascus 1999, pp. 5–15; Armando Salvatore, *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading 1997, pp. 202–204; Muhammad Qutb, =

ومشى أمين صادق على الخط نفسه عندما أكد على قيام العلماء بدور حاسم في الحفاظ على النموذج الإسلامي ونشر الأخلاق الإسلامية، رغم نقاط الضعف الجسيمة التي تؤخذ على جماعة العلماء -مثل المناظرات العلمية شديدة التخصص بين العلماء أو تطلعاتهم للثراء والجاه. ثم إن عملهم كان يتسم بالإخلاص والمسئولية الاجتماعية.

لذلك يحتاج الإسلامي المعاصر إلى النظر في إنجازات من سبقوه بافتخار له ما يسوِّغه، دون أن يمنعه ذلك من التعلم من هفواتهم غير المقصودة في تواضع جَمٍّ.(٤٢)

كان هدف صادق، وهويدي، والغزالي، والقرضاوي، من إظهار هذا الموقف التصالحي من العلماء، أن يتخذوا منهم حلفاء لهم بدلاً من إقصائهم عن المشهد الإسلامي برمَّته. نلحظ هنا أن الأخيرين، الغزالي والقرضاوي، تخرجا في الأزهر وتمتعا بمكانة دينية عند الحركات الإسلامية وعند علماء السلطة على حد سواء، مما يسر لهما التقريب بين الفريقين.(٤٣)

حتى أيديولوجيات الثورة السُّنية تجنبت الدخول في هجوم كاسح على العلماء، كما يتجلى لنا في كتابات «سيد قطب»، و«فتحي يكن»، و«سعيد حوى». بل نجد «سعيد حوى»، الذي تخرج في إحدى كليات الشريعة وينتمي إلى الطبقة المتوسطة، وعاش فترة من حياته زميل دراسة لأتباع الطريقة النقشبندية الصوفية في حماه، بسورية، يُغرِق في المديح لجمعية العلماء، التي كان لها نشاط في تلك المدينة في ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته. ويؤمّن على الدور الرئيس الذي قامت به الجمعية في رعاية المناسبات

= *Waqi'una al-mu'asir*, Jeddah 1989, pp. 503–506; Fahmi Huwaydi, *al-Qur'an wa'l-sultan*, 3rd ed., Cairo 1991, pp. 61–67.

(42) Sadiq Amin, *al-Da'wa al-Islamiyya*, Amman 1978, pp. 41–45. See also Isma'il Ibrahim Nawwab, "Refl ections on the Roles and Educational Desiderata of the Islamist," in Khurshid Ahmad and Zafar I. Ansari (eds.), *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'La Mawdudi*, London 1979, pp. 43–49.

(43) See also Muhammad Qasim Zaman, "The Scope and Limits of Islamic Cosmopolitanism and the Discursive Language of the 'Ulamà," in Miriam Cook and Bruce B. Lawrence (eds.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, Chapel Hill 2005, pp.97–96 .

الدينيـة، وتقديـم الخطب الدينيـة المقنعة، وتيسـير دروب التعليم. ويثبت هذا النشـاط المتعدد الوجوه للعلماء والجمهور العريض الذي انجذب إليهم أن العلماء «كانوا مؤهلين أكثر من غيرهم لنشر تعاليم الإسلام». أي إن سعيد حوى وزملاءه لم يجدوا أي تناقض بين الانتماء لجماعة العلماء والانتماء إلى جماعة الإخوان المسلمين، حيث تميزت العلاقات بينهما بالانسجام والاحترام المتبادل.(٤٤)

وهنـاك من الإسـلاميين في العالم العربي من هبَّ لنصرة كبـار العلماء عندما تعرضوا للهجـوم أو السـخرية من الكتاب العَلْمانيين الليبراليين، ورفعـوا من قدر من تمتع منهم بصفات الزعامة(٤٥)، واجتهدوا في أن ينالوا تأييد علماء السلطة لنشر أجنداتهم.

وأبرز الحركات الإسلامية في هذا الأمر: الجهاد الإسلامي وحماس، في فلسطين، ممن طرحـوا الإسـلام عقيـدة للتحرير مـن إسرائيل، لكنهـم افتقروا إلى علـماء دين من بني جِلْدتهم تكون لهم المرجعية نفسـها ويتمتعون بالمكانة نفسـها التي يتمتع بها نظراؤهم في مصر، والأردن، والسعودية.(٤٦)

فضـلاً عن ذلـك، كانت كلا الحركتين تخشـى أن يُنظر إلى «العمليـات الانتحارية»، وهي واحدة من أسلحتهم الرئيسة، على أنها دليل يأسٍ من الفلسطينيين الذين يعيشون تحت الاحتلال الإسرائيلي.

ولم يخيب العلماء على مختلف مراتبهم توقعات الفلسـطينيين المسـلمين. إذ هب علماء السُّـنة يؤيـدون القضيـة الإسـلامية في فلسـطين، ويوفـرون الغطـاء الشرعـي الـلازم لـ«العمليـات الانتحارية» بوصفها سـنامَ التعبد إلى الله، من خلال الخطب في المسـاجد والفتاوى المنشـورة في وسـائل الاعـلام المطبوعة والإلكترونية. غـير أنهم حرصوا على

(44) Sa'id Hawwa, *Hadhihi tajribati wa-hadhihi shahadati*, Cairo 1987, p. 88.

(45) Johannses J. G. Jansen, *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*, Ithaca 1997, pp. 115–16; Skovgaard-Petersen, *Defining Islam*, p. 219.

(٤٦) قامـت حمـاس بالفعل بإنشـاء منتدى رسـمي هـو «رابطة علماء فلسـطين بالضفـة الغربية وقطاع غزة» عام ١٩٩١ ليكون جهة دينية عليا وليقنع العلمانيين من الفلسـطينيين بالمكانة الأعلى للإسلام كطريقة حياة وتفكير إلا أنه لم يكن لهذا المنتدى أي دور بسبب معارضة قيادة حماس خارج فلسطين ومقرها دمشق لجهة لا تخضع لسيطرتها، إضافة لأسباب أخرى.

وضع الحدود الأخلاقية والدينية لمثل هذه العمليات، بأنْ قصروا شرعيتها على الفضاء الفلسطيني وغيره من بلاد المسلمين التي ينطلق فيها الجهاد ضد الاحتلال على أساس وطني –ديني، حتى يخففوا من بريق تلك العمليات في عيون الجماعات المسلحة الأخرى بالدول العربية في منطقة الشرق الأوسط.(٤٧)

كان حضور العلماء في الصراع العربي الإسرائيلي، إضافة إلى قيامهم بالدفاع عن القيم الإسلامية في المجال الإسلامي بوجه عام، يتضمن في طياته تأكيدًا على حضور مكانتهم الاجتماعية والوعي الذاتي عندهم بأنهم حَمَلة الموروث الإسلامي الحقيقيون.

ومن أجل هذه الغاية، أسهب العلماء في توظيف أصول بنية الإسلام وثقافته –النص المقدس، والروح الإسلامية، والشعائر الدينية، والمساجد، والمعاهد الدينية، و«سمات الحداثة التقنية»،–مثل الطباعة، ووسائل الإعلام الإلكترونية، وشرائط الفيديو والكاسيت والإنترنت.

ويشهد هذا التوظيف لتقنيات الاتصال المتقدمة على طبيعة علماء السُّنة القادرة على التكيف مع المعطيات الجديدة. لقد قطع العلماء شوطًا طويلاً يفصلهم عن الوقت الذي أعرضوا فيه وقاوموا دخول المطبعة كوسيلة للنشر في القرن الثامنَ عشرَ وبداية القرن التاسعَ عشرَ، عندما خشي العلماء من أن يكون اتساع نطاق النشر مُضِرًا باللغة العربية. أو أن يكسر احتكار العلماء للحياة الفكرية.(٤٨)

---

(47) D. F. Green, *Arab Theologians on Jews and Israel*, Geneva 1976; *Fatawa ʿulamà al-Muslimin bi tahrim al-bayʿ wa'l-tanazul wa'l-taʿwid ʿan ard Filastin*, Amman 2000; Meir Hatina, "ʿUlamà and the Cult of Death in Palestine," *Israel Affairs* 12 (January2006), pp. 29–51.

(48) Reinhard Schulze, "Mass Culture and Islamic Cultural Production in Nineteenth Century," in George Stauth and Sami Zubaida (eds.), *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*, Frankfurt am Main 1987, pp. 194–202; Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print," *Modern Asian Studies* 27 (1993), pp. 234–236; Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East*, New York 1995, pp. 166–173.

تحولت النظرة إلى التقنية الحديثة من كونها تهديدًا وأداة في يد الاستعمار الغربيُ إلى النظر إليها على أنها مصدر قوة ووسيلة إضافية لممارسة المرجعية الدينية، ونشر التفسيرات المصِيبة، ومجادلة الخصوم، والوصول إلى جماهير جديدة. وأصبح أهل الدعوة والفتيا على وسائل الإعلام والإنترنت، من الأدوات الناجحة التي يستخدمها الدين وتوظفها الأخلاق في سوق الأيديولوجيات. والملحوظ أن هذا التحول في المفاهيم تجلى عند الطرق الصوفية أيضًا، كما نرى في إحدى مقالات «كارل دبليو. إرنيست» المنشورة عام ٢٠٠٥.[٤٩] إذ تسلح «حراس العقيدة» وهم في خشية من دَمَقْرطة المعارف الدينية وإعادة تعريف الخطاب الإسلامي[٥٠] بوسائل الاتصال الحديثة، التي يستطيعون من خلالها منافسة «المفكرين الجدد»، بحسب تسمية «أوليفير روي».[٥١]

وعززت وسائل الإعلام هذه من الأصول التي توفرها الدولة لعلماء السلطة -ميزانيات، ومناصب، ومؤسسات، ومنتديات للفتاوى. كانت كل هذه الأصول مجتمعة بديلا وتعويضا عن خسارة المجالات التقليدية التي كانت حكرًا عليهم مثل التعليم، والقانون، والأوقاف الإسلامية عندما اصطدموا بالحداثة، كما حالت دون تهميش العلماء في عالَم السياسة.

خاتمة

كان خطاب المؤسسة الدينية في الدول العربية الحديثة بمنطقة الشرق الأوسط أكثر تنوعًا مما صوره الباحثون الإسلاميون والغربيون على حد سواء، إذ ضم أصواتًا مختلفة تراوحت بين عدم الخروج عن القديم، والخضوع له، وبين إصلاحه، بل والاحتجاج ضده والانشقاق عليه. وعكس هذا التنوع في المقاربات غياب التَّراتُبية المركزية، واتساع

(49) Gary R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London 2003; Carl W. Ernst, "Ideological and Technological Transformations of Contemporary Sufi sm," in Cook and Lawrence (eds.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop*, pp. 191–207.

(50) Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson, "Redefining Muslim Publics," in idem, *New Media in the Muslim World*, Bloomington 1999, pp. 1–18.

(51) Olivier Roy, *The Failure of Political Islam*, London 1994, pp. 93–106.

مدى الوظائف الدينية، وتنوع ملامح صورة المجتمع، وصراع القوى بين صفوف العلماء. نتيجة لهذا، اتسمت الحدود الفكرية التي بدت صلبة في فصلها لعلماء السلطة عن غيرهم من قطاعات الأوساط الدينية بالسيولة في حقيقتها. ولدينا إشارة مضيئة تؤيد ذلك تتمثل في تعرض العلماء عبر العصور الحديثة لمحاولات متكررة من جانب الحكومات لكي يطوروا مؤسساتهم، إضافة إلى تعرض العلماء دومًا لاتهامات الكتاب العلمانيين الليبراليين لهم بالجمود والرجعية في القضايا الاجتماعية والفكرية.(٥٢)

ومما لا شك فيه أن عودة ظهور الإسلام المسيَّس كثيرًا في الربع الأخير من القرن العشرين، والذي مثل خطرًا أيديولوجيًّا على النخب الحاكمة في الدول العربية، أثار درجة أعلى من تأكيد علماء السلطة لحضورهم في المجتمع.(٥٣) غير أن الدراسة الاستقصائية التاريخية الفاحصة تكشف لنا أن هذا الحضور كان جليًّا منذ فترة أقدم من ذلك تعود إلى أواخر القرن التاسعَ عشرَ وأوائل القرن العشرين.

ويمكننا القول: إن كفاح العلماء لوضع الحدود الأخلاقية للدوافع الوطنية في المجتمعات العربية، ومنع انحلال الروح الإسلامية في المجال العام، ونزع الشرعية عن الثقافة الأجنبية ونشاط المبشرين، أدى إلى تهيئة بيئة أكثر ملاءمة للإسلاميين يمكن لهم أن ينشروا فيها قضيتهم.

---

(52) See, e.g., Amin al-Mahdi, *al-Sira' al-'Arabi al-Isràili: azmat al-dimuqratiyya wa'lsalam*, Cairo: 1994, ch. 4; *al-Ràay al-'Amm* (Kuwait), 6, 10 October 2004.

(53) This observation is best reflected in Shmuel Bachar et al., *Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudia Arabia and Jordan*, Washington, DC, 2006.

الفصل الثاني عشر

الجدل بين الكتاب الليبراليين والعلماء حول الإسلام في العالم العربي المعاصر

محمد أبو سمرة

مقدمة

في منتصف الستينيات من القرن الماضي، دخلت مجموعة صغيرة من المفكرين العرب في حوار جديد حول ما اعتبروه أزمة تهيمن على الحياة السياسية، والثقافية، والاجتماعية للمجتمعات العربية. في البداية كان تشخيص هؤلاء المفكرين الأزمة في كونها تكمن في بطء تحقيق أهداف القومية العربية. وانتقد بعضهم هيمنة الفكر الديني التقليدي على المجتمعات العربية. وفي أعقاب الهزيمة العسكرية سنة ١٩٦٧، خضعت كل جوانب الحياة في العالم العربي للتمحيص الدقيق؛ إذ لم يكن الحدث مجرد هزيمة عسكرية فحسب بل، كان بالقدر نفسه هزيمة اجتماعية وثقافية. وزاد ظهور الراديكالية الإسلامية وبرامجها السياسية والاجتماعية في نهاية السبعينيات من عمق الإحساس بالتشاؤم بين صفوف الليبراليين من أنصار التقدم. ثم صارت الأزمة شاملة بفعل طغيان الأنظمة العربية، وضعف الديمقراطية، وغير ذلك من الإخفاقات الاجتماعية والاقتصادية.

* يعتمد هذا البحث في أجزاء منه على فصل من فصول رسالتي لنيل درجة الدكتوراه عن «موقف الفكر العربي الليبرالي المعاصر من القرآن»، والمقدمة إلى قسم تاريخ الشرق الأوسط بجامعة حيفا. وأود أن أسجل هنا شكري للمشرفين على الرسالة، الأساتذة: «أفنير جيلادي»، و«إسرائيل جيرشوني»؛ لدعمهما وتوجيهما اللذين يكشفان مدى احترافهما.

وسْطَ هذا الواقع المحبط، وفي ضوء هيمنة القيم الإسلامية التقليدية، اتجه المفكرون الليبراليون إلى دراسة الإسلام، وتاريخه، وعلم الكلام فيه، ونصوصه الدينية. ولم تكن المشكلة بالنسبة إليهم في الإسلام بحد ذاته (الذي عَدُّوه مكونًا مهمًّا من مكونات ثقافة المجتمع العربي وهويته) بل فيما شاع من فهم تقليدي له عَدُّوه عائقًا يحول دون تحديث المجتمعات العربية اجتماعيًّا وثقافيًّا.

يرى الليبراليون أن قراءة الإسلام من جديد بعين ناقدة يمكن أن يسهم في إيجاد نظام اجتماعي وسياسي يقوم على قيم حديثة مثل الحقوق المدنية، والمساواة، وحرية الفكر، والانفتاح الثقافي والفكري. ويحتل الليبراليون عمومًا مكانة هامشية في المشهد الاجتماعي والسياسي للمجتمعات العربية؛ لكن حضورهم في المجال الثقافي -مثل مجال الأدب، والأوساط الأكاديمية، ووسائل الإعلام المطبوعة والإلكترونية -لا تخطئه العين، كما أنهم ينشطون في مختلف منظمات حقوق الإنسان والمنظمات النسوية.

وتصل آراؤهم إلى المجتمع بشكل أساسي عن طريق ما يُصْدِرونه من كتب، ويَحْضُرونه من ندوات، ويشاركون فيه من برامج إعلامية أو مناظرات. وإذا وضعنا جانبًا الاضطهاد البدني الذي لاقاه بعض الداعين لتبني المشروع الغربي في دَمَقْرطة العالم العربي والاتهامات القضائية التي تلاحقهم، نجد أنهم قد نجحوا في أن تحظى أراؤهم وكتاباتهم بدرجة متزايدة من اهتمام رجل الشارع على المستويين المحلي والدولي.

وفي حالات قليلة حظي هؤلاء الكتاب الليبراليون بتأهيل علمي في مجال الدراسات الإسلامية، من أمثال «نصر حامد أبوزيد»، و«خليل عبد الكريم»، و«محمد عابد الجابري»، و«عبد المجيد الشرفي»، وغيرهم. لكن هذا ليس هو الحال مع معظمهم الذين يفتقرون إلى التأهيل العلمي الرسمي في ذلك المجال، فمن القانون جاء «محمد

سعيد العشماوي»، ومن علم الاجتماع جاءت «فاطمة مرنيسي»، ومن الفلسفة جاء «فؤاد زكريا»، و«سيد محمود القِمْني»، و«صادق جلال العَظْم»، و«خليل أحمد خليل»، ومن الأدب الإنجليزي جاء «لويس عوض»، ومن الطب جاءت «نوال السعداوي»، ومن الهندسة المدنية جاء «محمد شحرور»، ومن العلوم السياسية جاء «أحمد البغدادي» و«تركي الحمد»، ومن الزراعة جاء «فرج فوده» (المتوفى عام ١٩٩٢)، وهذا غَيْضٌ من فَيْض.(١)

وبغضِّ الطرف عن الاختلافات الأكاديمية، والسياسية، والدينية بين هؤلاء المفكرين، إلا أنهم اتجهوا إلى دراسة الإسلام لاعتبارات اجتماعية وسياسية أكثر منها اعتبارات تخصصية بهدف إخضاع النص الديني والتاريخ الإسلامي المكتوب للفحص والدرس.

ويرى هؤلاء الليبراليون أن قراءة الإسلام قراءة تاريخية، يمكن أن تضعف وتقوض القراءات الإسلامية المطلقة المناقضة للتاريخ، والتي تشكل أحد أسباب الأزمة الثقافية في المجتمع العربي وتقف حَجَرَ عَثْرةٍ أمام تأسيس قاعدة اجتماعية عريضة لفكر ديني نقدي.

---

(1) See Issa Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Albany 1990; Hisham Sharabi, "Cultural Critics of Contemporary Arab Society," *Arab Studies Quarterly*9 (1987), pp. 1–19; Ibrahim Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought*, London 2004; Emmanuel Sivan, "Arab Revisionist Historians," *Asian and African Studies* 12 (1978), pp. 283–311; Fauzi Najjar, "The Debate on Islam and Secularism in Egypt," *Arab Studies Quarterly* 18/2 (1996), pp. 1–21; Ami Ayalon, *Egypt's Quest for Cultural Orientation*, Tel Aviv 1999; As'ad AbuKhalil, "Against the Taboos of Islam: Anti-Conformist Tendencies in Contemporary Arab/Islamic Thought," in C. Butterworth and I. W. Zartman (eds.), *Between the State and Islam*, Cambridge 2001, pp. 110–133; Meir Hatina, *Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt*, London 2007; Michaelle Browers and Charles Kurzman (eds.), *An Islamic Reformation?* Lanham 2004; Muhammad Abu Samra, *Attitudes to the Qur'an in Contemporary Critical Arab Thought*, MA thesis, Tel Aviv University 2006 (Hebrew).

وكانت القراءات الليبرالية صادمة، وتنوعت ردود الأفعال عليها، سواء على المستوى الأدبي أم المستوى القضائي، والسياسي. واقتصرت معاناة الكتاب الليبراليين من الاضطهاد البدني على حالات قليلة.

ويهدف هذا الفصل إلى دراسة كيفية تناول العلماء للحجج الدينية التي تبناها الليبراليون في المجتمعات العربية المعاصرة، مع تركيز أساسي على كبار العلماء في المؤسسة الدينية الرسمية وخارجها، من حيث أساليبُ تناولهم لهذه الظاهرة الاجتماعية والثقافية، واستراتيجياتهم في التعامل معها.

قليلة هي تلك الدراسات التي تناولت العلماء في العالم العربي المعاصر، وهذه الدراسات على قلتها لم تتناول ردود العلماء على الفكر النقدي الليبرالي تناولاً مباشرًا، حيث مالت أساسًا إلى التأكيد على أوجه الشَّبه بين ردود الإسلاميين والعلماء وعلى التعاون فيما بينهم على مهاجمة الآراء الليبرالية واضطهاد أصحابها. وفي هذه النقطة، تماهت الخطوط بين الإسلاميين والعلماء.[٢]

وهذه الدراسة تتحفظ على تلك الخلاصة وتدفع بالقول بأنه رغم وجود بعض أوجه الشَّبه في خطاب حُجَج الفريقين، فإن أنماط تناول العلماء للنصوص الليبرالية كان أكثر تعقيدًا مما صورته الدراسات التي تحدثنا عنها.

---

(2) Ayalon, Egypt's Quest, mainly pp. 21–26; Muhammad Qasim Zaman, The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change, Princeton 2002, p. 147; Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam and the State (1952–1994)," International Journal of Middle Eastern Studies 31/3 (1999), pp. 371–399; Meir Hatina, "Historical Legacy and the Challenge of Modernity in the Middle East: The Case of al-Azhar in Egypt," The Muslim World 93 (2003), p. 63; Tamir Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," International Journal of Middle Eastern Studies 32/1 (2000), p. 14; Steven Barraclough, "al-Azhar: Between the Government and the Islamists," Middle East Journal 52/2 (1998), pp. 236–249; Salwa Ismail, Rethinking Islamist Politics, London2003 , ch. 3; Fauzi Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," British Journal of Middle Eastern Studies 27 (2000), pp.200–177 ; idem, "Book Banning in Contemporary Egypt," The Muslim World 91/3–4 (2001), pp. 399–424.

وندرس هنا تناول العلماء للخطاب الليبرالي على مستويات أربعة: السِّجالات، والرقابة وحَظْر الكتب الليبرالية، والاتهامات القضائية، وإصدار فتاوى التكفير (الاتهام بالرِّدة) التي تضفي الشرعية على الاضطهاد البدني بحق الكتاب الليبراليين. ومن خلال هذه المستويات الأربعة يمكن الخروج بوصف أكثر تفصيلاً لتناول العلماء لنصوص الليبراليين، وأهم ما يميز ذلك التناول من سمات وقصور.

السِّجالات: بين الاقصاء والحوار المنضبط

تعددت الأطراف المشاركة في الجدل حول النصوص الليبرالية بين علماء السلطة والعلماء المستقلين، والصحافيين، والمحامين، والإسلاميين، وطلاب الدراسات العليا، بل حتى المحاكم المدنية الحكومية.(٣)

تتجلى المشاركة الخاصة لعلماء السلطة في هذا السياق في تشجيعهم الملموس للكتابات الإسلامية التي تردُّ على الليبراليين؛ إذ كانوا يعدُّون المشاركة في تقويض المصداقية الدينية والعلمية للكتابات الليبرالية واجبًا دينيًّا ينبغي لكل كاتب مسلم أن يقوم به.

ويصف شيخ الأزهر الراحل الشيخ «جاد الحق على جاد الحق» (المتوفى عام ١٩٩٦) في رسالة أرسلها لـ«فهمي هويدي»، الذي نشر ثلاث مقالات ينتقد فيها آراء الكاتب الليبرالي «محمد سعيد العشماوي»، الكتابَ الليبراليين بأنهم «يروِّجون العلل الفكرية» و«ينشرون الافتراءات» التي تضلل عامة المسلمين وتزعزع إيمانهم. ويطالب الكتَّاب

(3) For illustration see Fahmi Huwaydi, *al-Muft arun*, Cairo 1996; Muhammad ʿImarah, *Suqut al-ghuluw al-ʿalmani*, Cairo 1995; idem, *al-Islam bayna al-tanwir wa'l-tazwir*, Cairo 2002; Kamil Saʿfan, *Alladhin yulhidun fi ʿayat allah*, Cairo 1983; ʿAbdallah Kamil ʿUmar, *al-ʿAwasim min qawasim al-ʿalmaniyya*, Cairo 1998; ʿAwad al-Qarni, *al-Hadatha fi mizan al-Islam*, Cairo 1988; Saʿid al-Ghamidi, *al-Inhiraf al-ʿaqdi fi adab al-hadatha wa-fi kriha*, Cairo 2003. See also the various references cited in Andreas Christmann, "Proofs of Dilettantism: The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Shahruor's Book *al-Kitab wa'l-Qurʾan: Qiràa Muʿasira*," *Die Welt des Islams* 44/2 (2004), pp. 20–73.

بمواجهة فكر الكتاب الليبراليين والذب عن الإسلام ضد افتراءاتهم وآرائهم الفاسدة.[٤] كما سجل في مقدمته لأحد كتب [الدكتور] «محمد عمارة» تقديره للمؤلف على جهوده في دَحْض الشكوك التي يثيرها الكتاب الليبراليون عن النظام السياسي في الإسلام.[٥]

في عام ١٩٨٨ كتب [الشيخ] «عبد العزيز بن باز»، وهو من كبار علماء السعودية الذي صار مفتيًا لها بعد ذلك، مقدمة لأحد كتب «عوض القرني» يقرِّظه على ما في الكتاب من نقد عنيف لحركة الحداثة في المملكة والعالم العربي بشكل عام.[٦] وهناك مقدمة أخرى لـ[الشيخ] «عبد الله بن جبرين»، وهو عضو بارز في الرئاسة العامة للإفتاء بالمملكة، يمتدح فيها كتابًا من تأليف «وليد الطريقي» يهاجم فيه التوجه الليبرالي للكاتب المعروف والوزير «غازي القُصيبي».[٧]

وفي مناسبات متعددة كانت المؤسسة الدينية الرسمية حاضرة في الهجوم على الكتابات الليبرالية. وفي مقالة منشورة في جريدة الأهرام عام ١٩٩٤، رفض مفتي مصر [الشيخ] «محمد سيد طنطاوي» آراء «محمد سعيد العشماوي» التي ادعى فيها أن ما جاء في القرآن عن الزي الشرعي والأمر بالحجاب كان موجهًا لنساء النبي دون غيرهن من النساء.[٨] وفي عام ٢٠٠٦ نشر «طه جابر العلواني»، عضو مجلس «رابطة العالم الإسلامي» في مكة ورئيس مجلس الفقه في أمريكا الشمالية، دراسة نقدية طويلة يتناول فيها بالنقد الحجج التي ساقها «محمد عابد الجابري» عن احتمال ضياع بعض الآيات في أثناء العملية العسيرة في تدوين القرآن. ويعرب «العلواني» عن أسفه أن باحثًا بمكانة «الجابري» يعيد تكرار اتهامات المستشرقين للقرآن.[٩] وواجه كتاب « الكتاب والقرآن»

(4) *Al-Ahram* (Cairo), 16 January 1988; Huwaydi, *al-Muft arun*, pp. 159–160.

(5) Muhammad ʿImara, *al-Islam wa'l-Siyasa*, Cairo 1997, pp. 7–11.

(6) Al-Qarni, *al-Hadatha fi mizan al-Islam*

(7) Muhammad al-Qahtani et al., *al-Qusaybi wa'l-mashruʿ al-ʿalmani*, n.p. 1991, pp.46–47.

(8) Tantawi's article is reprinted in Muhammad Saʿid al-ʿAshmawi, *Haqiqat al-hijab wa-hujiyat al-hadith*, Cairo 1995, pp. 33–42.

(9) Taha Jabr al-ʿAlwani, "Radan ʿala al-Jabri: al-naskh laysa tahrifan li'l-Qurʾan." www.islamonline.net. and www.alwihda.com. (2006).

من تأليف «محمد شحرور» نقدًا عنيفًا من الشيخ «محمد سعيد رمضان البوطي»، وهو واحد من أبرز علماء سورية، الذي رأي في الكتاب جزءًا من مؤامرة دولية لتهميش دور الإسلام في المجتمع.(١٠)

كان «البوطي» قد شارك الكاتب الماركسي «الطيب تيزيني» في تأليف كتاب «الإسلام والعصر: تحديات وآفاق» الذي كان عبارة عن مجموعة من ردود كل منهما على كلام الآخر.(١١) ونشر الكتاب «دار الفكر» في دمشق في إطار سلسلة من الكتب عن بعض القضايا الدينية والثقافية التي تختلف حولها المجتمعات العربية المعاصرة.

والحجة الرئيسة التي يدفع بها «تيزيني» أنه ما إن تنزَّل الوحي انتقل القرآن من وضعه الإلهي الخالد في اللوح المحفوظ إلى نص يتفاعل مع مَن نزل عليهم، ويعكس ظروفهم الاجتماعية والثقافية في سياق تاريخي بعينه. بالمنطق نفسه، تعامل المسلمون مع النص وفهموه، كل حسب ظروفه الاجتماعية، والثقافية، والفكرية، وتوجهاته الأيديولوجية. إضافة إلى ذلك فان الخصائص اللغوية للقرآن-مثل ما هو محكَمٌ أو متشابهٌ من آياته، أو ما هو باطنٌ أو ظاهرٌ من معاني نصوصه، وما هو عامٌّ أو خاصٌّ من جوانب أحكامه- تفتح الباب أمام قراءات متعددة للنص القرآني. وما يجعل قراءة بعينها صحيحة هو قدرتها على الاستجابة لحاجات المسلمين واهتماماتهم في العصر الحديث.(١٢)

ولقد ردَّ «البوطي» في حوار غاية في الرقيِّ على آراء «تيزيني»، وقال: إن ما طرحه «تيزيني» ليس له أصل في القرآن أو السُّنة؛ بل يحيل القرآن إلى نص مائع ليس له رسالة واضحة أو معنى قاطع. ويدعو إلى فتح القرآن على قراءات مختلفة تؤدي إلى إخضاعه إلى أهواء القارئ السياسية والأيديولوجية. والواجب أن يمشي المسلم خلف القرآن لا أن يحيله إلى نص يوافق أيديولوجياته واختياراته الشخصية.

ويزعم «البوطي» أن ما يدعو إليه «تيزيني» هو في الحقيقة تفريغ للنص الإسلامي من محتواه؛ حتى تتحلل ملامح النص فلا يكون له دور في الحياة المعاصرة.(١٣)

---

(10) Christmann, "Proofs of Dilettantism," pp. 43–44.

(11) Muhammad Sa'id al-Buti and Tayyib Tizini, *al-Islam wa'l-'asr*, Damascus 1999

(12) Ibid., pp. 110–115, 136–138

(13) Ibid., pp. 177–232.

جاءت فكرة الاشتراك في تأليف الكتاب –وهو تطور مهم على المشهد الثقافي العربي– على أثر مناظرة أجراها التليفزيون السوري بين «البوطي» و«تيزيني»، واجتذبت جمهورًا كبيرًا من المشاهدين من سائر أنحاء العالم العربي.[١٤] وكانت المناظرات العامة بين العلماء والكتاب الليبراليين تجري في سياقات متعددة؛ ففي عام ١٩٩٦، جرت مناظرة بين الشيخين «محمد الغزالي» و «يوسف القرضاوي»، وهما من أبرز علماء العالمين العربي والإسلامي من جهة، وبين المفكر العلماني «فؤاد زكريا» من جهة أخرى.[١٥] وفي عام ١٩٩١ جرت مناظرة أخرى بين «الغزالي» والمفكر الإسلامي «محمد عمارة» من جهة وبين اثنين من الكتاب الليبراليين هما «فرج فودة» و«محمد خلف الله» من جهة أخرى.[١٦] وجرت مناظرات ومؤتمرات مماثلة في لبنان، والكويت، والسعودية، وغيرها من الدول العربية.[١٧]

وزادت وتيرة هذه المناظرات بين علماء الدين والكتاب الليبراليين مع ظهور الفضائيات في العالم العربي في التسعينيات من القرن الماضي. على سبيل المثال، استضاف برنامج «الاتجاه المعاكس»، أحد البرامج المشهورة على شبكة قناة «الجزيرة»، عددًا من المناظرات المتلفَزة، مثل تلك التي كانت بين «محمد الخولي»، الأستاذ بجامعة السوربون، أمام أحد الكتاب الليبراليين البارزين[١٨]. كما ظهر [الشيخ] «علي جمعة» مفتي جمهورية مصر العربية، في برنامج مدته ساعتان على شاشة التليفزيون المصري مع الشاعر والكاتب الليبرالي «أحمد عبد المعطي حجازي».[١٩]

---

(14) Ibid., pp. 16–18.

(15) Nancy E. Gallagher, "Islam and Secularism in Cairo: An Account of the Dar al-Hikma Debate," *Middle Eastern Studies* 25/2 (1989), pp. 208–215; al-Qaradawi, *al-Islam wa'l-ʿalmaniyya*

(16) *Al-Islam wa'l-ʿalmaniyya*, Cairo 1992

(17) Abdallah al-Ghudhami, *Hikayat al-hadatha fi'l-Mamlaka al-ʿArabiyya al- Suʿudiyya*, Beirut 2004.

(18) See various interviews in the "al-Itijah al-Muʿakis" program between 1999–2007. www.al-Jazeera.net.

(19) "Nass munadharat al-doktor ʿAli Jumʿa maʿ al-Shaʿir ʿAbd al-Muʿti Hijazi." www.ikhwan.net.

وفي حالات قلائل، جرت تلك المناظرات في جو ودي. غير أن الغالبية منها اتخذت من المواجهة عنوانًا لها. فالعلماء يتهمون الكتاب الليبراليين بأنهم دخلاء على حقل الدراسات الإسلامية، وجاهلون بالتاريخ الإسلامي، كما أنهم ليسوا ضليعين في العلم بنصوص الإسلام. ودأب العلماء على أن يجعلوا من التعريض بالأخطاء اللغوية والتاريخية لليبراليين محورًا رئيسًا في ردودهم الدينية التي ترى في قراءات الليبراليين انحرافًا عن المعني الحقيقي والأصلي للإسلام. ويتهم العلماءُ الليبراليين بأنهم لا يعترفون بأن الإسلام دين نزل من السماء، ولا يرون في القرآن غير منتج تاريخي وثقافي لا أكثر ولا أقل، ويعتبرون النبي مجرد مصلح اجتماعي وزعيم سياسي، ولا يعدو الإسلام في نظرهم أن يكون أيديولوجية وحركة سياسية تريد الحفاظ على المصالح القبلية.

كما يزعم هؤلاء العلماء أن الليبراليين يركزون على الجوانب السلبية من التاريخ الإسلامي مثل العنف، والاغتيالات، والمؤامرات، والانحطاط الأخلاقي والسلوك المشين لعلماء الدين ورجال السياسة.

ويزعم العلماء أن هذا الأسلوب مقصود لذاته؛ كي يفرغ الإسلام من خصوصيته الدينية، والتشريعية، والثقافية، ويحيله إلى منظومة من الشعائر، لا علاقة لها بشئون الدولة أو المجتمع. والكتاب الليبراليون في عيون هؤلاء العلماء متآمرون مع أعداء الإسلام الخارجيين الذين يسعون للقضاء عليه.(٢٠)

رغم كل ذلك لا يعني هذا أن العلماء كانوا دائما هم المهاجمون طيلة هذه المناظرات. فقد هاجم الكتابُ الليبراليون جوانب متعددة من الخطاب الإسلامي التقليدي، واتهموه بأنه مسئول عن كثير من الأمراض الاجتماعية والسياسية في المجتمعات العربية. لكن لكي يتمكن العلماء من الرد على اتهامات الليبراليين فإنهم يستدرجون إلى «ملعب غريب» عليهم؛ فيضطرون للتكيف مع خطاب الكتاب الليبراليين واستخدام بعض من مصطلحاتهم الثقافية. وجاء الحديث عن سماحة الإسلام، والاهتمام بحقوق المرأة ومكانتها، والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين، وحرية الفكر والدين، استجابة بعض الشيء للانتقادات التي وجهها الليبراليون. الأمر نفسه ينطبق على محاولة تقديم

(20) See also the references in note 3, above

الشريعة في صورة منظومة تشريعية تتسم بالمرونة والديناميكية، وإعادة تفسير بعض أحكامها لمجابهة الاتهامات الداخلية والخارجية المعارضة لدعوات تطبيق الشريعة الإسلامية. وكان للانتقادات الليبرالية (والدولية لهذا الأمر) دور مهم في التأكيد على التفسير الديني للجهاد، على أنه «جهاد الدفع» لا «جهاد الطلب»، وعلى التأكيد على الضوابط الصارمة الواجب توافرها عند تطبيق الحدود. هذه بعض المحاور التي كان على الخطاب الديني الرسمي أن يقدم فيها تنازلات للحجج التي دفع بها الليبراليون، حتى مع عدم الاعتداد بالتوجهات الأيديولوجية لهم.(٢١)

لكن هذا التنازل الذي لا يقر به العلماء لا يخفف من موقفهم السلبي الأساسي من آراء الليبراليين. فقد ظل عدد من الأطراف الإسلامية يطالب بإسكات الكتاب الليبراليين ومراقبة كتاباتهم ومصادرتها. وأيد العلماء في عدة مناسبات حظر كتب الليبراليين، لكنهم لم يبادروا بالمطالَبة بمثل هذا الحظر إلا في حالات قليلة.

حَظْر الكُتب

لم تكن وزارات الإعلام، أو الداخلية، أو الثقافة وراء معظم الحالات الشهيرة لحظر كتب الليبراليين في العالم العربي. حيث إن هذه الجهات الرسمية مشغولة بالكتابات السياسية أكثر من انشغالها بما يكتبه الليبراليون عن المسائل الدينية المختلف عليها.

وفي تونس، لم تحظر السلطات أيًّا من الكتب الدينية لليبراليين تقريبًا.(٢٢) وفي المغرب، لم يكن الحظر الرسمي من نصيب كتاب سوى كتاب «الحريم السياسي» لـ«فاطمة مرنيسي».(٢٣) وفي لبنان، حظرت السلطات لفترة زمنية محدودة كتب «الصادق النيهوم» وبعض الكتابات الكلاسيكية؛ لإباحيتها. لكن كثيرا من الكتابات الأكثر جرأة وجدت طريقها للنشر والتوزيع دون أن يعترضها أحد في ذلك البلد الذي يعد

(21) For a discussion of modern Islamic reinterpretations see, for example, Raymond W. Baker, *Islam without Fear*, Boston 2003, pp. 93–100, 106–110, 243–245, 256–259.

(22) Derek Jones, "Tunisia," in idem, *Censorship: A World Encyclopedia*, London 2001, pp. 2465–2469

(23) Idem, "Morocco," in ibid., pp. 1631–1634

ملاذًا للفكر الليبرالي في العالم العربي.[٢٤] وفي سورية، حظرت السلطات كتابين: أحدهما من تأليف «نبيل فياض» عن الصراعات السياسية في صدر الإسلام، والثاني من تأليف «عبد الرزاق عيد»، ينتقد فيه الخطاب الديني عند «محمد سعيد رمضان البوطي»، وهو عالم دين بارز في سورية المعاصِرة. وحيث إن كلا الكاتبين من خصوم النظام، لا يستطيع المرء أن يغفل الأبعاد السياسية وراء عملية حظر الكتب؛[٢٥] فقد كانت هناك كتابات دينية شائكة أكثر من ذلك من زاوية التيار الديني الراشد، مثل كتابات «صادق العظم»، و«محمد شحرور»، و«عزيز العظمه»، و«الطيب تيزيني»، لم تَطْرُف لها عينُ الرقابة السورية. وفي الأردن، لم يكن حظر الكتب الليبرالية يمثل قضية حقيقية للرأي العام، بل كان كثير من الكتب المحظورة متاحًا دون أدنى مشكلة، مثلها مثل الدول العربية الأخرى.

غير أنه في بلدين فقط كانت مسألة حظر الكتب الليبرالية حول القضايا الدينية، إما موضع تطبيق واسع (المملكة العربية السعودية)، أو محل جدل كبير بين الرأي العام (مصر)، وسأعرض هنا بإيجاز لحالة هذين البلدين.

الحالة السعودية

في المملكة العربية السعودية، لم يكن حظر الكتب موضع انتشار واسع إلا منذ فترة وجيزة، لكنها لم تتحول إلى قضية رأي عام. وحتى التسعينيات من القرن الماضي، كان الكتاب الليبراليون السعوديون يعيشون على هامش المشهد الثقافي. وفي حين فرض كثير منهم الرقابة الذاتية على أنفسهم فيما يكتبونه، آثر بعضهم أن ينشر كتاباته الليبرالية خارج المملكة، ومنهم من عاش ونشر خارج المملكة مثل «عبد الله القصيمي»، و«عبد

(24) Barbara M. Roos, "Lebanon," in ibid., pp. 1386–1389; see also Trevor Mostyn, *Censorship in Islamic Societies*, London 2002, pp. 18–19, 65–67, 160–161.

(٢٥) الواضح أن حظر كتاب «عيد» جاء بزعم تهجمه على عالم دين محسوب على النظام السياسي، وهو ما عرفته من تواصلي الشخصي مع «عيد» في الثامن والعشرين من أبريل عام ٢٠٠٧.

See also Mariam Cook, "Syria," in Jones (ed.), *Censorship: A World Encyclopedia*, pp. 2363–2367; Mostyn, *Censorship in Islamic Societies*, pp. 39–40.

الرحمن منيف»، و«أسامة عبد الرحمن»، ومنهم من كانوا يكتبون من داخل المملكة لكنهم ينشرون معظم أعمالهم خارجها، مثل «عبد الله الغذّامي» و«تركي الحمد». وحتى المسئولون ذوو التوجهات الليبرالية آثروا أن ينشروا كتبهم في لندن، وبيروت، والقاهرة، وليس في الرياض أو جُدَّةَ. مثل، ذلك الدبلوماسي والوزير «غازي القصيبي»، الذي نشر كتبه خارج المملكة الوهابية بسبب الحساسية الثقافية والدينية، لكن كتبه، شأنها شأن غيرها من الكتب الليبرالية، وجدت طريقها إلى داخل المملكة مهرَّبة مع من يهتم بها من القراء، وهي مغامرة شخصية عند كثير من المفكرين السعوديين والقراء العاديين. وإلى فترة قريبة كان هذا الأمر بمثابة جريمة يعاقب عليها القانون.[٢٦]

وفي السياق السعودي يمكن الحديث عن ثقافتين: الأولى إنتاجها وتوزيعها داخلي. والثانية تمويلها وإنتاجها خارجي. وفي مجال الصحافة يمتلك أعضاء الأسرة المالكة معظم الصحف والقنوات الفضائية في العالم العربي ويمولونها: «الحياة»، و«الشرق الأوسط» في لندن، والصحيفة الإلكترونية «إيلاف»، والقنوات الفضائية الثلاث: «العربية»، و«أوربت»، و«مركز تليفزيون الشرق الأوسط (إم. بي سي)». في هذه القنوات ينتعش الفكر الليبرالي وتنتشر القيم الليبرالية، ويدور الجدل الصريح حول القضايا الدينية والثقافية والاجتماعية الحساسة.

أما الساحة الداخلية، فالكلمة فيها للأفكار المحافِظة. سبعون في المائة تقريبًا من البرامج التليفزيونية المحلية ذات طابع ديني، كما أن قدرًا كبيرًا من المناهج التعليمية مخصص لعرض القضايا الإسلامية من زاوية المذهب الوهابي.[٢٧]

---

(26) Trevor Mostyn, "Saudi Arabia," in Jones (ed.), *Censorship: A World Encyclopedia*, pp. 2146–2150; Mostyn, *Censorship in Islamic Societies*, pp. 178–187; Abdul Bari Atwan and Jihad Khazen, "In the Saudi Pocket," *Index on Censorship* 25/2 (1996), pp.55–50 ; Judith Vidal-Hall, "The Sands Run Out," ibid., 25/3 (1996), pp. 44–87; Said Aburish, *The Rise, Corruption and Coming Fall of the House of Saud*, New York 1995, pp. 209–240.

(27) Madawi al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, Cambridge 2005, pp. 62–63. (See also references in note 26.)

وتبعًا لهذه الازدواجية الثقافية السعودية، كان الحظر مصير كثير من أهم الكتب الليبرالية في المملكة. وقد سمح النظام بتدخل «هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، كما سمح للجماعات الدينية غير الرسمية بمصادَرة الكتب من المكتبات ومعارض الكتب التي تقام داخل المملكة. وأصبح الحظْر هو القاعدة بالنسبة للكتاب الليبراليين السعوديين.

لكن بسبب الضغوط والانتقادات الدولية المتزايدة، وتحديدًا في أعقاب أحداث الحادي عشرَ من سبتمبر ٢٠٠١، فضل النظام أن ينتهج سياسة ثقافية أكثر ليبرالية، وأصبح الاعتراف بالصوت الليبرالي مكسبًا سياسيًّا. وشارك الكتاب الليبراليون في الحوار الوطني جنبًا إلى جنب مع كبار علماء الدين،[٢٨] وكانوا موضع ترحيب من الملك في عدة مناسبات، بل أدخل «الملك عبد الله» الروائي والكاتب الليبرالي تركي الحمد «في حمايته رغم أن بعض الفتاوى وصمته بالكفر». وأهداه الملك قلمه علامة على التقدير والتأييد،[٢٩] وأدان الملك في إحدى خطبه في يونيو من عام ٢٠٠٦ «تصنيف الناس والجماعات على أساس أيديولوجياتهم»، سواء كانت هذه الأيديولوجيات دينية أم علمانية. وقال: إن هذا التصنيف يهدد الوحدة الوطنية للمجتمع السعودي. ورغم تأكيد الملك أن الشريعة الإسلامية خط أحمر غير مسموح بتجاوزه، فإن كلامه عن شرعية التنوع داخل إطار الشريعة كان بمنزلة الحماية للكتاب الليبراليين من الاتهامات بالرِّدة.[٣٠]

في هذا السياق الجديد، رفع النظام سقف حرية النشر ورفع الحظر عن كثير من الكتب الليبرالية. وفي معرض الرياض الدولي للكتاب عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ لم يُصادر أي كتاب ليبرالي. لكن سمح لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفصل بين

(28) Ibid., pp. 77–91.

(29) Ibid., p. 40; interview with Turki al-Hamad in the al-ʿArabiya TV program: *Idàat*. www.alarabiya.net. 27 August 2006; www.Elaph.com

(30) Khalid al-Dakhil, "Abdullah Tells Saudis They Must Accept Diversity." www .saudidebate.com. Thursday, 22 June 2006

الرجال والنساء دون تفحص عناوين الكتب المسموح لها بالمعرض.[٣١] ويمكن للقارئ أن يجد الآن كثيرا من الكتب الليبرالية التي كانت محظورة من قبل، متوافرة بالمكتبات السعودية.[٣٢] ولم يعترض علماء المملكة، بعد أن لاحظوا الانتقادات الدولية المتزايدة، على السياسة الثقافية الجديدة التي تنتهجها الأسرة المالكة، أو على الأقل لم يجاهروا بهذا الاعتراض. وهذا يؤكد الرأي القائل بقدرة النظام السياسي الحاكم على إدخال تغييرات على درجة من الأهمية في المملكة.[٣٣]

الحالة المصرية

يعد الأزهر الطرف الأبرز في عملية حظر الكتب الليبرالية في مصر. وهذا الرأي يجد ما يسوغه بعض الشيء في الدور النشيط الذي قام به الأزهر في حظر الكتب الليبرالية في الفترة بين نهاية الثمانينيات حتى وفاة شيخ الأزهر «جاد الحق علي جاد الحق» عام ١٩٩٦.[٣٤] لم يُخفِ «جاد الحق» انتقاداته للكتاب الليبراليين وإظهارهم في صورة أعداء الدين.[٣٥] وشجع على تأسيس «ندوة العلماء» وإحياء «جبهة علماء الأزهر»، وكلا الفريقين كان نشيطًا في تتبع الكتب الليبرالية والمطالبة بمصادرتها. وظلت «ندوة العلماء» تعمل لسنتين. ونشرت قبل اغتيال فرج فودة بخمسة أيام بيانًا تهاجمه فيه وتطلب من «الرئيس مبارك» حظر حزب «المستقبل» السياسي الذي أسسه «فودة».[٣٦]

---

(31) About the two book fairs see www.asharqalawsat.com. 2, 3 March 2006 and 8 March 2007; Mʿamar al-Khalil, "Maʿrid al-Riyadh." www.almoslim.net.; al-Rashid ʿAbdallah, "Maʿrid al-Riyadh: sijal al-huriyya wa'l-raqaba wa'l-ikhtilat." www.islamtoday .net.; "Bayan ʿan maʿrid al-kitab al-duwali fi 'l-Riyadh," signed by several Saudi ʿulamà, www.islamlight. net.; ʿAbd al-Karim bin Salih al-Hamid, "Taʿadda al-sayl al-zuba." wwwsaaid.net. (2007).

(32) Personal communication with Professor Hasnà al-Quwaʿir of Riyadh University, on 12, 14, 16 and 18 July 2007; see also references in note 31, above.

(33) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, ch. 2.

(34) See also Ayalon, *Egypt's Quest*, pp. 22–24.

(35) Zeghal, "Religion and Politics in Egypt," pp. 388, 390.

(36) Ibid., pp. 390–391; Tamir, "Conflict and Cooperation," p. 14; Hatina, *Identity Politics*, pp. 66–68.

صحيح أنه ليس هناك رابط بين الحدثين، لكن الندوة أجبرت على أن تحل نفسها بعد الهجوم العلني الشديد الذي تعرضت له من جانب الكتاب الليبراليين. كانت «جبهة علماء الأزهر» نشيطة بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦، لكن بعد وفاة «جاد الحق» وتعيين «سيد طنطاوي»، هُمِّش دورها بسبب المواجهات التي كانت بينها وبين «طنطاوي».[٣٧] والثابت أن كلاً من «الندوة» و«الجبهة» قامتا بدور كبير في وضع الكتب الليبرالية وكُتَّابها على القائمة السوداء.

الجهة الرسمية داخل الأزهر المنوطة بمراجعة محتوى الكتابات المنشورة، هي «مجمع البحوث الإسلامية»، الذي جاهرَ نسبيًّا بمهاجمة محتوى الكتب التي ألفها كتاب مثل «نوال السعداوي»، و«نصر حامد أبو زيد»، و«علي يوسف علي»، و«جمال البنا»، وغيرهم.

ولم يكن للمجمع سلطة قانونية لحظر الكتب، وغاية ما هنالك أنه يقدم توصياته لجهاز الرقابة أو للمحكمة إذا نظر القضاء قضية ضد كاتب من الكتاب. صحيح أن لهذه التوصيات وزنها الأدبي، إلا أن المحكمة لم تأخذ بها على الدوام. بل رفضت المحكمة أن تأخذ برأي مجمع البحوث الإسلامية بحظر الكتب مرتين؛ أولاهما كتاب «الإسلام والقرن الخامسَ عشرَ الهجري»، وهو مجموعة مقالات تقدم تفسيرًا ليبراليًّا للإسلام، وثانيتهما هو كتاب «رب الزمان» من تأليف السيد القِمْني. في حالة الكتاب الثاني، اتهم مجمع البحوث الإسلامية المؤلف بازدراء الأديان، واحتقار الإسلام والاستهزاء بالعلماء الذين هم حرَّاسه. رفض القاضي طلب المجمع بحظر الكتاب لكنه أثبت نُبْلَ دوافع المجمع في حماية الدين. غير أنه أثبت أيضًا نبل دوافع المؤلف في إبانة حقيقة الدين. وذهب القاضي إلى أن الصراع بين «المجمع» والمؤلف لا ينبغي أن يكون حَلْه في مصادرة رأي المؤلف، بل بالاجتهاد والنقاش العلمي.[٣٨] ويظهر هذا الحكم كيف أن توصية الأزهر بحظر كتاب من الكتب مسألة غير ملزمة قانونًا، وهو ما أكده شيخ الأزهر في غير مناسبة.[٣٩]

---

(37) Tamir, "Conflict and Cooperation," p. 16.

(38) The ruling of the court was republished in the leftist monthly *Adab wa-Naqd* no.241 (September 2005), pp. 59–60.

(39) In an interview Shaykh al-Azhar Jadd al-Haqq stated, "We do not confiscate [books]. We =

هناك أكثر من حالة أحيلت فيها كتب ليبرالية لمجمع البحوث الإسلامية، وحظرها وكان وراءها أطراف من خارج الأزهر: قراء عاديون، أو نشطاء إسلاميون، أو جهاز الشرطة، أو القضاء، مثل حالات كتب «لويس عوض»، و«علاء حامد»، و«سيد القِمْني»، و«جمال البنا».(٤٠) وفي حالات أخرى، كان الأزهر وراء مصادرة هذه الكتب من الألف إلى الياء. في حالة رواية «الخبز الحافي» لـ«محمد شكري»، التي كانت أحد نصوص مادة القراءة لطلبة قسم اللغة العربية بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، اعترض أولياء أمور بعض الطلاب على المحتوى الإباحي للرواية، ورأوا فيه خروجًا على الآداب الدينية والاجتماعية للمجتمع. وأيدت أطراف كثيرة-صحفيون، وإسلاميون، وأعضاء لجنة التعليم بمجلس الشعب، ووزير التعليم العالي «مفيد شهاب»، مَطالب أولياء الأمور بحذف الرواية من المنهج الدراسي وسَحْبها من دور البيع.(٤١) الأمر نفسه تكرر مع الترجمة العربية لكتاب «محمد» لـ«مكسيم ردونسون»، الذي تعرض عام ١٩٩٨ لهجوم شديد من «صلاح منتصر»، الصحفي بجريدة الأهرام، ومن ثم صودر الكتاب من مكتبة الجامعة بأمر من وزير التعليم. وذهب كل من «صلاح منتصر» والوزير إلى أن الكتاب ينكر أن القرآن وحي منزل من السماء، وأنه من تأليف النبي «محمد».(٤٢)

وتثبت هذه الحالات وغيرها أن المؤسسة الدينية الرسمية أو السلطات لم تكن دومًا هي العامل الأساسي في المطالبة بمصادرة كتب الليبراليينَ بل هو الرأي العام المتدين الذي أصبح أكثر نشاطًا في محاربة كتابات الليبراليين. وخير شاهد على تفاعل الرأي العام هذا رواية «وليمة لأعشاب البحر» لمؤلفها «حيدر حيدر».

= say our opinion on them to those who ask us." *Majallat al-Azhar* (Cairo), August 1993, p. 170; also (April 1994), pp. 1614–1615.

(40) See e.g., Luwis ʿAwad, *Muqaddima fi fiqh al-lugha al-ʿArabiyya*, Cairo 1993[1981], pp. 5–22, 461–484; Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals," pp. 409–416; Jamal al-Banna, *Kalla thumma Kalla*, Cairo 1994.

(41) Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals," pp. 416–419.

(42) Shaden Shehab, "AUC Th rows Out Rodinson's Book." www.weekly.ahram.org .eg. no. 378, 21–27 May 1998

خرجت الرواية إلى النور عام ١٩٨٣ في عدة طبعات، ثم أعادت وزارة الثقافة نشرها عام ١٩٩٩. وبعد ذلك بثلاثة شهور، وتحديدًا في الثامن والعشرين من فبراير من عام ٢٠٠٠، تعرضت الرواية لهجوم من «حسن نور» على صفحات جريدة «الأسبوع»؛ لما فيها من تطاول على الذات الإلهية واستهزاء بالأديان. وبعدها تعرضت للهجوم على صفحات جريدة «الشعب» الناطقة بلسان حزب «العمل» صاحب التوجهات الإسلامية، لما فيها من خروج عن الدين، ووصْفِها القرآن بأنه كلام فارغ. وانتقدت الصحيفة الرواية بأنها منافية للأخلاق، واتهمت مؤلفها وناشرها بالرِّدة.(٤٣)

وكانت هذه هي الخلفية التي استندت عليها المقالات المؤيدة والمعارضة للرواية وللكتابات الليبرالية عمومًا، في مصر وفي العالم العربي بأسره. وفي مطلع شهر مايو من عام ٢٠٠٠ عقد حزب «العمل» مؤتمرًا للاحتجاج على نشر الرواية، وردد من حضروا المؤتمر الهتافات المعادية لشيخ الأزهر «محمد سيد طنطاوي» لصمته على الهجوم الذي تعرض له الإسلام في الرواية. وبعدها بيومين تظاهر طلاب جامعة الأزهر ضد الرواية وكرروا الهتافات نفسها ضد شيخ الأزهر.

وتعرضت الرواية لإدانة لجنة الشئون الدينية بمجلس الشعب التي يرأسها رئيس جامعة الأزهر «أحمد عمر هاشم». وفي البداية كان رأي «أحمد عمر هاشم» متسامحًا مع الرواية كعمل أدبي، وقال: إن العناصر المتطرفة التي تسللت إلى جامعة الأزهر هي التي حرضت الطلاب. لكن مع تزايد ضغوط الرأي العام، خاصة من طلاب جامعة الأزهر، غير رئيسها رأيه وطالب بإحراق الرواية؛ لما تحتويه من تجديف.

وفي النهاية اضطر الشيخ «سيد طنطاوي» إلى إعلان رأي مجمع البحوث الإسلامية بإدانة الرواية لما فيها من كفر، وصرح بضرورة مصادرتها بعد المطالب المستمرة بذلك من أطراف متعددة: إسلاميين، وأحزاب سياسية، وكتاب، وصحافيين.(٤٤) ولم يكن في وُسْع شيخ الأزهر أن يفعل شيئًا غير ذلك وسْطَ هذا الجو من الجدل المشتعل حول

(43) Hilmi al-Namnam, *Walima li'l-irhab al-dini*, Damascus 2001, pp. 54–55, 69, 87–89;Jabir ʿAsfur, *Didd al-taʿassub*, Beirut 2001, p. 295

(44) Ibid., p. 182

مسألة من مسائل الدين. لقد صدر حكم الرأي العام بإدانة الرواية بالفعل، ولم يتبق غير التصديق على الحكم.

والملحوظ أن حظر كتب الليبراليين جاء في بعض الحالات بنتيجة عكسية وسط منظومة الاتصال الحديثة في عالم اليوم الذي تحكمه العولمة. فبدلاً من إسكات الأصوات الليبرالية المنحرفة، زاد حظر الكتب الليبرالية من اهتمام الناس بها ورفع من نسبة مبيعاتها. وأصبح كثيرون من الكتاب معروفين أكثر لدى القراء في العالم العربي وخارجه بعد مُصادَرة كتبهم، ومنهم «نصر حامد أبو زيد»، و«محمد سعيد العشماوي»، و«سيد القِمْني»، و«أحمد البغدادي»، و«صادق النيهوم»، و«عبد الله الغذامي»، و«تركي الحمد».

ويظهر تعليق «فرج فودة»، الذي نَعيَ فيه سوء حظه لرفع اسمه من قائمة الكتاب المحظورة كتبهم في معرض القاهرة الدولي للكتاب، والتعليق الساخر للكاتب التونسي «عبد السلام المسَدِّي» الذي قال فيه: إنه على استعداد أن يدفع مبلغًا من المال لأحد المشايخ حتى يهاجم كتبه، وهكذا يتبين مدى التأثير الذي يلعبه حظر الكتب الليبرالية على نسبة مبيعاتها في العالم العربي المعاصر.(٤٥)

الملاحقة القضائية

واجه عدد من الكتاب الليبراليين في عدة دول عربية قضايا مرفوعة ضدهم، بعضها فصلت فيها منصَّات القضاء، وبعضها لحقته التسوية أو استبعده النائب العام قبل دخوله ساحات المحاكم، لكنَّ كتابًا كثيرين انتهى بهم الحال إلى صدور أحكام قضائية بحقهم، مثل «صادق العظم» و«مارسيل خليفه» في لبنان، و«عبد العزيز المقالح» في اليمن، و«ليلي العثمان» و«علياء شعيب» و«شَمْلان العيسي» و«أحمد البغدادي» في

(45) Husayn Ahmad Amin, *Risala taht al-ma*, Kuwait 1992: ʿAbdallah al-Ghudhami interview in the al-ʿArabiya TV program: *Idàat*. www.alarabiya.net. 4 June 2005.

في إحدى الحالات اتهم الصحفي إبراهيم عيسى بإبلاغ الأزهر والمحامين الإسلاميين عن روايته حتى يهاجموها، وبالتالي تزيد مبيعاتها.

See: ʿIsa Ibrahim, "al-Islam wa-mafh um huriyyat al-ibdaʿ," in *al-Musadarà*, Cairo 1994.

الكويت، و«لويس عوض» و«سيد القمني» و«خليل عبد الكريم» و«نوال السعداوي» و«نصر حامد أبو زيد» و«علاء حامد» في مصر، و«مصطفى كامل مهدوي» في ليبيا، و«محمود محمد طه» في السودان.(٤٦)

وتتمثل التُّهم التي توجَّه للكتاب الليبراليين في الإساءة للنبي والعقيدة الإسلامية، وادعاء عدم مناسبة الشريعة الإسلامية للحياة المعاصِرة، ووصْم بعض أحكامها بالتخلُّف والقسوة. في بعض الحالات، كان من بين التهم الخروجُ عن القيم والأخلاق الاجتماعية.

وبصورة عامة لا توصي تقارير مجمع البحوث الإسلامية في مصر بحقِّ الكتاب الليبراليين مثل «نصر حامد أبوزيد» و«نوال السعداوي» و«جمال البنا» بمحاكمتهم، بل تكتفي بحظر كتبهم. ومعظم حالات الإحالة للقضاء جاءت في الأصل على يد نشطاء ومحامين منتمين للتيار الإسلامي، من غير أن يكون بينهم وبين المؤسسة الدينية الرسمية أي تنسيق. وعندما ينظر القضاء في تلك القضايا، تطلب هيئة المحكمة في بعض الحالات رأي المؤسسة الدينية. وبشكل عامٍّ لا يأتي هذا الرأي في صف الكتاب الليبراليين. وفي بعض الحالات، قامت تقارير المؤسسة الدينية بدور حاسم في إدانة المتهمين أو حظر كتب الليبراليين. وقد أدان القضاء «أحمد البغدادي» في الكويت و«علاء حامد» في مصر، استنادًا إلى تقارير قدمتها المؤسسة الدينية.

وحوكم «أحمد البغدادي»، أستاذ العلوم السياسية بجامعة الكويت، مرتين بتُهَم ازدراء الإسلام والنبي. وفي مقابلة معه عام ١٩٩٩، ذهب «أحمد البغدادي» إلى أن

(46) Al-Qarni, *al-Hadatha fi mizan al-Islam*; ʿAsfur, *Didd al-taʿassub*; Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals"; Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Tafkir fi zamanal-takfir*, Cairo 1995: Wafâ Salawi, *Fiqh al-muhakmat al-adabiyya wa'l-fi kriyya*, Cairo2005 ; Abdullah al-Naʿim, "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Application: A Case From the Sudan," *Religion* 16 (1986), pp. 197–224; Mohamed Mahmoud, "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project," in J. Cooper, R. L. Nettler and M. Mahmoud (ed.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, London 1998, pp. 105–128.

النبي، من منظور سياسي خالص، فشل في «مكة» لأنه لم يتمكن من الحصول على تأييد النخبة السياسية فيها؛ ولذلك كان لزامًا عليه أن يهاجر إلى «المدينة». وعُدَّ هذا التقييم التاريخي إهانة للنبي، وطلبت المحكمة رأي الدين فيه من وزارة الأوقاف التي قدمت تقريرًا شكل الحرز الرئيس في قضية إدانة «البغدادي» والحكم عليه بالسجن لمدة شهر. لكنه خرج بعفو أميري بعد أن قضى نصف المدة.(٤٧)

وكانت هذه هي الحالة نفسها مع «علاء حامد» في مصر عام ١٩٩٠؛ إذ طلبت النيابة رأي الأزهر في روايته التي عنوانها «مسافة في عقل رجل». ورأى التقرير، الذي أعده مجمع البحوث الإسلامية، أن الرواية مهينة للإسلام حيث إنها تهاجم الذات الإلهية، والأنبياء، والمعتقدات الإسلامية الرئيسة. وبناء على ما في هذا التقرير من إدانة للرواية، أحيلت إلى محكمة أمن الدولة، التي حكمت على المؤلف والناشر بالسجن ثماني سنوات.(٤٨)

غير أن القضاء لم يكن يحيل القضايا دائمًا إلى المؤسسة الدينية. فالحكم بِرِدَّة «نصر حامد أبو زيد» في مصر، على سبيل المثال، تَقرَّر في المحكمة بناءً على ما هو منشور من كتاباته؛ إذ قرأ القاضي تلك الكتابات ولم يلجأ لأحد أو يَستعِنْ بالأزهر في تفسيرها.

وفي عام ١٩٩٢، وصَم أساتذة جامعة القاهرة زميلهم «نصر حامد أبو زيد»، أستاذ اللغة العربية المساعد، بالرِّدَّة، واستندوا في حكمهم هذا إلى كتاباته، التي تناول فيها القرآن بوصفه منتجًا بشريًّا، وشكك في وجود بعض المعتقدات الدينية مثل «الجنة»، و«النار»، و«يوم القيامة». ونقل المحامون الإسلاميون هذه التهم إلى ساحة القضاء وطالبوا بالتفريق بين « أبو زيد» وزوجته، كما تقضي الشريعة الإسلامية في حالة ارتداد

(47) Personal communication with Professor Ahmad al-Baghdadi, 14 April and 24 June 2007; see also ʿAsfur, *Didd al-taʿassub*, pp. 261–268; interview with al-Baghdadi in al-ʿArabiya TV program *Idàat* www.alarabiya.net. 22 August 2005; various articles about the case in: www.metransparent.com; www.taleea.com; www.rezgar.com.

(48) Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals," pp. 188–195; George Sfeir, "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Middle East Journal* 53/2 (1998), pp. 413–414

المسلم عن دينه. في عام ١٩٩٤، قضت إحدى المحاكم بإسقاط الدعوى لانتفاء المصلحة الشخصية لدى المدعين بحق زواج المدعي عليه. إلا أنه بعد ذلك بعامين، ألغت محكمة النقض الحكم السابق، وحكمت على «نصر حامد أبو زيد» بالرِّدة، وقضت بضرورة التفريق بينه وبين زوجته.(٤٩)

واتسم موقف الأزهر بالحذر في حالة «أبو زيد» والحكم بِردَّته، رغم أنه كان يدرك تمام الإدراك «الضلال» الموجود في كتاباته، التي تعرضت لانتقادات حادة على صفحات «مجلة الأزهر» وفي تقرير كتبه الدكتور «مصطفى الشكعة» اتهم فيه «أبو زيد» بإثارة الحُجَج الباطلة التي توغر صدر المسلمين بسبب سوء أدبه مع القرآن، وشكك «الشكعة» في صدق عقيدة «أبو زيد». وأوصى التقرير بمصادرة كتبه ومنعه من التدريس في المؤسسات التعليمية؛ خوفًا على عقيدة الطلاب المسلمين.

ورغم ذلك، لم يخرج من الأزهر أي اتهام بِردَّة «حامد أبو زيد» كما كان الحال مع محكمة النقض.(٥٠)

ومن جانبها لم تأخذ سلطات الأزهر بتوصيات «الشكعة» بشكل رسمي؛ وأحجمت عن حظر كتب «أبو زيد» أو جرِّه إلى ساحات القضاء. بل ذهب الأزهر إلى أبعد من ذلك، إذ أيد قرار الحكومة بحصر حق رفع دعوى الحِسْبة (وهو حق المسلم في مقاضاة غيره من المسلمين على سلوك «منافٍ» للدين)، على النائب العام. ويجوز للعامة أن يرفعوا القضية إلى مكتب النائب العام، الذي له أن يقرر أن يحولها للقضاء أم لا.(٥١) ويهدف هذا القانون إلى فرض لوائح إجرائية تنظم عملية مقاضاة الكتاب الليبراليين.

---

(49) See ʿAsfur, *Didd al-taʿassub*; Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals; Ayalon, *Egypt's Quest*, pp. 4–6; Sfeir, "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture," pp.414–413 . For the text of the court's ruling see Salawi, *Fiqh al-muhakmat al-adabiyya wa'l-fi kriyya*, pp. 385–410.

(50) See *Majallat al-Azhar* (October 1991), pp. 271–275; the two reports by al-Shakʿa appeared in ʿAbd al-Sabur Shahin (ed.), *Qissat Abu Zayd wa-inhisar al-ʿalmaniyya*, Cairo 1994, pp. 39–60.

(51) Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals," pp. 188–195; Sfeir, "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture," pp. 413–414.

ورأى علماء الأزهر، ومعهم «محمد سيد طنطاوي» مفتي الديار المصرية وقتها، أن هذا القانون مهم للصالح العام. سوَّغ المفتي ذلك القانون بقوله: إنه ليس هناك سبب «شرعي» يمنع إحالة قضية الحسبة للنائب العام أو إلى من ينوب عنه، قبل إحالتها إلى السلطات القضائية.(٥٢)

ويعكس هذا التصديق الديني على قرار من قرارات الحكومة السلوك المنضبط الذي اتسم به كبار رجال الدين الرسميين، إذ لم يكن يَشْغَلهم فقط حماية حدود الإسلام، التي كانوا يرون أن الكتاب الليبراليين قد تجاوزوها، بل انشغلوا بالمحافظة على النظام السياسي والاجتماعي الذي قد يتعرض للخطر بسبب جر كتاب بعينهم إلى ساحات القضاء دون ضابط أو رادع.

ورأينا في هذا الحوار أن هناك ثلاثة مستويات من ردود أفعال علماء السلطة إزاء الكتاب الليبراليين: أولها السِّجالات، وثانيها الرقابة على الكتب الليبرالية، وثالثها الدخول في بعض الأحيان على خط اللجوء إلى القضاء، وتحديدًا من خلال تقديم تقارير تدين تلك الكتابات. وكان ينظر إلى هذه الأساليب على أنها مشروعة وقانونية، رغم أنها (خاصة في الحالتين الثانية والثالثة) تحتاج في تنفيذها إلى الحذر والحيطة في الاختيار، بسبب الاعتبارات الاجتماعية. فيما يتعلق بالمستوى الرابع، وهو التكفير، الذي يعني إضفاء الشرعية على العنف بحق الكتاب الليبراليين، فقد وقف العلماء ضده، ومن ثم قاموا بدور حماية «الشيطان»، سواء كان ذلك بقصد منهم أم بغير قصد.

التكفير وفوضى الفتاوي

صدر معظم ما يمكن أن يندرج تحت باب «فتاوى التكفير»، وهو إدانة الكتاب الليبراليين أو إعلان أنهم مرتدون، على يد إسلاميين، وفي حالات قليلة على يد صغار العلماء أو المتواضعين منهم. وتخرج هذه الفتاوى إلى النور في عدة صور: النصوص المكتوبة، والبرامج التليفزيونية، والتسجيلات الصوتية، والمواقع الإلكترونية، والاحتفالات الدينية العامة، أو الحوارات الخاصة، تتصف هذه الفتاوى بلغة حادة،

(52) Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals," p. 193.

ويُنعَت فيها الكتاب الليبراليون بالخونة، الذين يزعزعون الإيمان، ويسعون إلى عَلْمَنة المجتمعات العربية، والذين لن يهدأ لهم بالٌ إلا بهدم الدين.

وفي معظم حالات التكفير لم تكن تصدر فتوى بالمعنى الرسمي للكلمة، كما أنه ليس هناك مستفت يسأل سؤالاً محددًا ولا مفتٍ رسمي يجيب إجابة محددة. وقد تكون الاتهامات قاسية، لكنها في العموم لا تطرح عقوبة محددة.

قليلة نسبيًّا هي تلك الفتاوى التي تدعو صراحة إلى استخدام العنف مع الكتاب الليبراليين، ولقد دعت الفتاوى التي أصدرها الإسلاميون الراديكاليون عام ٢٠٠١ إلى إنزال العقوبة باثنين من الكتاب السعوديين دون استتابة، وهما «منصور النقيدان»، وهو إسلامي سابق تحولت آراؤه إلى «الإسلامية الليبرالية» وأصبح واحدًا من أهم المنتقدين الصريحين للفكر الإسلامي المتشدد بالمملكة العربية السعودية، والكاتب والروائي «تركي الحمد» الذي استهدفته فتاوى التكفير منذ الثمانينيات [من القرن الماضي].(٥٣) وقد يفهم فريق عدم إعطاء هذين الكاتبين فرصة الاستتابة على أنه دعوة لتصفيتهما جسديًّا، لكن الشيء المسكوت عنه هو كيفية تطبيق العقوبة أو هُويَّة مَن ينفذها؛ هل هي محاكم الدولة، أم يبادر بها الأفراد ويأخذون الأمر على عاتقهم؟

وجاءت إحدى الفتاوى الصريحة بقتل الكتاب الليبراليين دون حكمٍ محكمة، من «أسامة بن لادن». ففي كلمة مسجَّلة له اتهم بعض الكتاب والصحافيين والفنانين بالإساءة للإسلام. وجاءت هذه الدعوة في سياق بيانه عن الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية عن النبي محمد عام ٢٠٠٥؛ اذ إنه بعد أن علَّق على الهجمات الخارجية التي يتعرض لها الإسلام، نبَّه المسلمين أن يحذروا المفكرين الليبراليين العرب ممن يتعاونون مع أعداء الإسلام الخارجيين. وذكر بالاسم أربعة كتاب يجب استهدافهم وهم: «أحمد البغدادي» و«شملان العيسى» من الكويت، و«غازي القصيبي» و«تركي الحمد» من السعودية. وحتى يشجع من يفكر بالقيام بعملية الاغتيال ذكر «بن لادن» أن مفتي المملكة العربية السعودية، الشيخ «عبد العزيز بن باز»، رحمه الله، قد حكم على «العيسى»

(٥٣) الفتاوى الصادرة بحق منصور النقيدان وتركي الحمد وغيرهما من الكتاب موجودة على الموقع الإسلامي: www.tawhed.ws.

و«القصيبي» بالرِّدة[٥٤]. وأصدر الشيخ «حمود العُقلا» وغيره من الشيوخ فتاوي مشابهة بحقِّ «تركي الحمد».[٥٥]

وعندما يستشهد «بن لادن» بفتوى اثنين من كبار العلماء فإن ذلك يعني ضمنًا أن تنفيذ حكم الإعدام في هؤلاء الليبراليين لا يحتاج إلى مزيد موافقة من السلطات الدينية. وينبغي لمن يريد تنفيذ الحكم أخذ الحيطة، دون أن يشرك غيره في القرار، حتى لا ينكشف الأمر.

ومن حسن الطالع أن دعوة «بن لادن» لتنفيذ حكم القتل بحقِّ هذين الكاتبين، لم تجد استجابة من أحد، على الأقل إلى يومنا هذا. وفي حالات أخرى حدث القتل بسبب مثل هذه الفتاوى، فقد اغتيل الكاتب المصري «فرج فودة» على يد الراديكاليين الإسلاميين عام ١٩٩٢ بعد فتوى أصدرها الشيخ «عمر عبد الرحمن».[٥٦] كما أصدر الشيخ نفسه فتوى لقتل «نجيب محفوظ» الذي نجا من محاولة اغتيال عام ١٩٩٤.[٥٧] وفي اليمن، اغتيل «عمر جار الله»، زعيم الحزب الاشتراكي، على يد أحد الإسلاميين الشباب بسبب فتوى أصدرها بحقه إمام أحد مساجد صنعاء على أساس أنه ضد تطبيق الشريعة.[٥٨] وكانت هناك أسماء أخرى، من بينها «عبد العزيز المقالح»، [من اليمن]، على قائمة من كانوا وراء اغتيال «جار الله»، ولم يَحُلْ دون تنفيذ مخططهم غيرُ القبض على مَن نفَّذوا الاغتيال. وفي الجزائر كانت الفتاوى وراء اغتيال عدد من المفكرين الليبراليين، والصحافيين، والمغنيين.[٥٩]

---

(٥٤) ظهرت فتوى ابن لادن على عدة مواقع..www.tawhed.ws و www.metransparent.com

(٥٥) عن الفتوى الصادرة بحق تركي الحمد من الشيخ حمود العقلا، وهو أحد زعماء الحركة الراديكالية بالمملكة، انظر

www.tawhed.ws.

(56) On ʿAbd al-Rahman, see Zeghal, "Religion and Politics in Egypt," pp. 391–395; Hatina, *Identity Politics*, pp. 65–66.

(57) For the assassination attempt of Mahfouz, see Fauzi Najjar, "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: Th e Case of Naguib Mahfouz," *British Journal of Middle Eastern Studies* 25/1 (1998), pp. 139–168.

(58) A special file on the assassination of ʿUmar Jarallah see: www.al-shora.net

(59) On the Algerian case see Mostyn, *Censorship in Islamic Societies*, pp. 59–64.

ويتسم موقف علماء السلطة من تكفير الكتاب الليبراليين بالتناقض. في عدة مناسبات، أدان العلماءُ الكتاب الليبراليين كما شجعوا الكتاب المسلمين على فضْح ما في الحجج الليبرالية من كُفْرٍ. في الوقت نفسه، أصدر العلماء فتاوى تدين بعض الأيديولوجيات المرتبطة بالليبراليين، مثل العلمانية، والليبرالية أو الاشتراكية، أو الآراء التي تخرج عن المبادئ الإسلامية الرشيدة، مثل الادعاء بقصور القرآن، أو إنكار أحكام الشريعة، أو القول بعدم مناسبتها للحياة المعاصرة.(٦٠) ورغم ذلك، لم يَدْعُ العلماء لاضطهاد هؤلاء الكتاب على يد المسلمين، ولم تصدر مثل هذه الدعوات من المؤسسات الدينية الرسمية في العالم العربي إلا نادرًا.

في حالة واحدة فقط اتهمت الجهات الدينية الرسمية كاتبًا ليبراليًّا بالرِّدة وأيدت قتله، وهو ما حدث مع «محمود محمد طه» في السودان، الذي تحدى تطبيق الشريعة في هذا العصر، حيث أصدر الأزهر عام ١٩٧٢ فتوى توصي الحكومة السودانية «باتخاذ كل الخطوات» التي تراها «مناسبة لمصادَرة هذا الفكر الذي يدعو إلى الكفر، وإيقاف الأنشطة التخريبية». ثم جاءت فتوى أخرى عام ١٩٧٥ أكثر وضوحًا من «رابطة العالم الإسلامي»، طالبت السودانيين بتطبيق حدِّ الرِّدة. وفي آخر الأمر، قام «الرئيس نميري» عام ١٩٨٥، لأسباب سياسية، بإسكات واحد من أشد المعارضين لسياسة أسْلَمة السودان ورَدْع غيره من المعارضين لحكْمه، ونفَّذ حكم الإعدام في «محمود طه» بزَعْم رِدَّته، وعندها أرسل له الشيخ «عبد العزيز بن باز» تهانيَه على « تخليص المجتمع المسلم من أحد الملاحِدة وواحد من أعداء الله».(٦١)

---

(60) See, for example, Ibn Baz et al., *Fatawa ʿulamà al-balad al-haram*, Cairo 1999, pp. 51–52, 74, 483–500, 612–619, 1008, 1035, 1044–1048; al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, p. 38.

(61) Mahmoud Mohamed Taha, *The Second Message of Islam*, Syracuse, New York1987 ; Omar Garrai, "al-Din wa-rijal al-din ʿabra al-sinin." www.Alfi kra.org. (2003); al-Naʿim, "The Islamic Law of Apostasy"; Aharon Layish and Gabriel Warburg, *The Reinstatement of Islamic Law in Sudan under Numayri*, Leiden 2002, p. 59.

بيد أنه يَنْدُر صدور فتاوى التكفير عن كبار علماء السلطة،[٦٢] على الأقل منذ أواخر الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، وهي الفترة التي أصبح التكفير فيها (بما في ذلك في المملكة العربية السعودية) أداة عنيفة تستخدمها الحركات الإسلامية الراديكالية ضد مؤسسات الدولة والمجتمع بشكل عام. وصار استهداف رجال الشرطة وغيرهم ممن يشغلون مناصب رسمية، إضافة إلى بعض الطوائف الدينية من الشعب، مصدر تهديد لأمن المجتمع. واعتبرت المؤسسة الدينية مثل هذه الأعمال أمرًا لا يقُّره الدين.

ليس الدفاع عن الكتاب الليبراليين ضد فتاوى التكفير التي يصدرها الإسلاميون الراديكاليون والعلماء غير المنتمين لجماعة بعينها، أمرًا يفضل علماء المؤسسة الدينية القيام به. والمسألة ليست دفاعًا عن جماعة على الحق تتعرض للاضطهاد من جماعة على الباطل؛ لأنه من منظور التيار الديني الراشد، فإن الجماعة التي تتعرض للاضطهاد أسوأ من الجماعة التي تمارسه في كثير من الوجوه. فالليبراليون يدعون لأفكار وقِيم لا يقرُّها الإسلام. وكتبهم، كما استعرضنا أعلاه، ينظر إليها على أنها تدعو لزعزعة الإيمان، وتقدم تفسيرًا منحرفًا للنصوص الدينية وتاريخ الإسلام. وهناك مسوِّغات قوية للتهم التي تعبر عنها فتاوى التكفير. لكن المشكلة، أساسًا، تتعلق بالإجراءات والمنهج، أي بالطريقة التي تطرح بها الاتهامات وما تنطوي عليه من آثار اجتماعية وسياسية، حيث إن إطلاق فتاوى التكفير من أناس من خارج المؤسسة الدينية، يتعسفون في حكمهم على هؤلاء الكتاب بالرِّدة ويمارسون بحقهم الاضطهاد البدني، كل ذلك أيضًا ليس من الإسلام في شيء؛ لأنه سيؤدي إلى مجتمع تسوده الفوضى.

---

(٦٢) يمكننا أن نستشهد هنا باثنتين من الفتاوى الصادرة من المملكة، الأولى عام ١٩٨٨ بتكفير «رشاد خليفة»، وهو إمام مصري كان يعيش في الولايات المتحدة، لإنكاره مرجعية السُّنة، والثانية عام ٢٠٠٦ بحق أحمد البغدادي، أستاذ العلوم السياسية بجامعة الكويت، لإنكاره صحة بعض الحدود. واتهمت الفتويان الكاتبين بالردة، رغم أن اللغة المستخدمة، والخطاب، والمحتوى فيهما كان أكثر تحفظًا من الفتوى الصادرة بحق محمود محمد طه في السبعينيات. إذ حثت الفتوى الصادرة بحق رشاد خليفة المسلمين أن يحذروا شره، وأن يمتنعوا عن التعاون معه، وألا يصلُّوا خلفه. كما لم تدع الفتوى الثانية الصادرة بحق البغدادي المسلمين لتكفيره أو اضطهاده، ولم تطلب من الحكومة الكويتية اتخاذ أي اجراء ضده.

For both *fatwa*s, see the website of the al-Ri'asa al-'ama li'l-buhuth al-'ilmiyya wa'l-Ift à: www.alift a.com., vol. 7, p. 139; ibid., vol. 22, pp. 239–248.

وفي الشرع هناك إجراءات وأحكام محددة لإعلان ارتداد شخص عن دينه؛ إذ ينبغي أن يستتيبه العلماء، الذين يجب عليهم أن يبينوا له ضلال آرائه؛ فإذا أصرَّ على الخروج من الملة لزِم أن يَمْثُل أمام محكمة يكون لها القول الفصل في أمره.(٦٣)

وتتسم لغة العلماء عمومًا بالطابع الرسمي والمنضبط. وبالطبع لا يسمح بالتعبير دفاعًا عن الكتَّاب الليبراليين، وليس هناك اعتراف بحقهم في أن يعبروا أو ينشروا آراءهم المنحرفة. ومع ذلك، يبقى لهذه الآليات الرسمية معان جوهريةٌ تَحدُّ من ظاهرة التكفير في المجتمعات العربية المعاصرة، وتوسِّع هامش الحرية عند الكتاب الليبراليين.

ويكشف تراجع ثلاثة من الشيوخ السعوديين الراديكاليين عن فتاوى التكفير التي أصدروها، وموقف مفتي مصر «محمد سيد طنطاوي» من اغتيال الكاتب الليبرالي «فرج فودة»، عن المقاربَة التي ينتهجها العلماء إزاء ظاهرة تكفير الكتَّاب الليبراليين.

ويعد الشيوخ: «علي الخضير»، و«ناصر الفهد»، و«أحمد الخالدي»، من طلبة العلم البارزين والذين ارتبطت أسماؤهم بحركة الصحوة الإسلامية بالمملكة، ويطلق عليهم «ثلاثي التكفير»(٦٤). وقد أصدر الثلاثة، كل من جانبه، فتاوى التكفير بحقِّ «المسلك الكافر» للدولةُ وبحقِّ كتاب ليبراليين مثل «تركي الحمد» و«منصور النقيدان». وبينما كان الثلاثة يقضون فترة سَجْنهم، أجرى معهم الشيخ «عائض القرني» حوارًا، وهو الذي كان من شيوخ التكفير قبل أن يقلع عن مواقفه الراديكالية السابقة وينتهج منهجًا أكثر تسامحًا.(٦٥)

ويمثل موقف الشيخ «عائض القرني» الآن موقف المؤسسة الدينية الرسمية في المملكة وفي العالم العربي، لكن ما يميزه عن علماء السلطة أنه ليس مقربًا من النظام الحاكم، وربما كان هذا هو السبب في اختياره لإجراء الحوار مع مشايخ التكفير.

(63) See "Bayan min lajnat al-fatawi bi'l-Azhar 'an al-ridda," *Majallat al-Azhar* (August 1993), p. 237.

(64) Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, pp. 139–149; www.asharqalawsat.com. no. 8960 (10 June 2003).

(65) On 'Ayidh al-Qarni see www.asharqalawsat.com. no. 9873 (9 December 2005).

وعلى مدار ثلاثة لقاءات منفصلة أذيعت على شاشة التليفزيون السعودي، تراجع المشايخ الثلاثة عن آرائهم. ومثَّلت الأسئلة التي طرحها «عائض القرني» عن الكتاب الليبراليين بالمملكة توجُّه العلماء وموقفهم من هذه المجموعة من المفكرين. وكانت الأسئلة والأجوبة حول نَبْذ الفتاوى المناهضة لجهاز الدولة وللأهداف المدنية واثقة، وواضحة، وقاطعة. وكانت جزئية «مراجعة تكفير الليبراليين» محدودة ومقصورة على جزء صغير من اللقاء. ولم ينكر «القرني» الطبيعة الشائكة لكتابات الليبراليين، وأقرَّ بأن بعضها «يشوِّه الدين ويسْخَر منه». لكنه كان منشغلاً بالقدر نفسه بمسألة «إعلان بعض الشباب ارتداد كاتب من الكتاب بناء على قراءة مقالة له لا أكثر ولا أقل، ومن ثم لا حرج في قتله».

عكست أسئلة القرني القضية التي تشغل بال العلماء، ألا وهي الحاجة إلى قصر أحكام التكفير، على العلماء فقط؛ حتى لا ينتشر الشر في المجتمع من أناس تعوزهم الخبرة اللازمة للبتِّ في مسائل كهذه. وكشفت إجابات الشيوخ أنهم لا يختلفون مع هذا الأمر وأقروا بخطئهم، وأن فتاواهم لم تستند على أدلة متينة يجب توافرها قبل الحكم برِدَّة الكاتب.[٦٦] وهذا هو نفسه موقف علماء السلطة في إدانة فتاوى التكفير، الذي عبر عنه مفتي مصر في قضية اغتيال «فرج فودة» عام ١٩٩٢.

وكان فرج فودة قد تعرض للاغتيال على يد اثنين من أعضاء الجماعة الإسلامية بناء على فتوى أصدرها الشيخ «عمر عبد الرحمن». بالنسبة لمؤسسة الأزهر، لم يكن «فرج فودة» مسلمًا حسَن الإسلام. بل هاجم قيم الإسلام ومؤسساته هجومًا لاذعًا، وعارَض تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد معارضة شديدة.

أدان الأزهر كتابات «فرج فودة» واعتبره شخصًا يتبنى موقفًا معاديًا للدين. وسوَّغ بعض صغار العلماء الأزهريين عملية الاغتيال وذهبوا إلى أنه لا ينبغي معاقَبة من قام بها؛ لأنه نفذ الحكم المعروف بحقِّ المرتد.[٦٧]

---

(٦٦) أذيعت اللقاءات أيام ١٧ و٢٢ من نوفمبر و١٣ من ديسمبر من عام ٢٠٠٣. ويمكن الرجوع إلى النص الكامل لهذه اللقاءات على موقع

www.asharqalawsat.com; www.alriyadh.com; www.Elaph.com.

(67) Hatina, *Identity Politics*, pp. 66–68; Mahmud Mazru'a, *Ahkam al-ridda wa'lmurtaddin*, Cairo 1994

أما كبار العلماء فكان يمكن لهم التعايش مع المسوغات التي ساقها صغار العلماء، الذي لم يكن لرأيهم الديني تأثير كبير، لكن الأمر الذي أزعجهم أكثر، أو على الأقل أزعج المفتي، هو رأي الشيخ «محمد الغزالي»، وهو شخصية دينية مستقلة لها وزنها في مصر والعالم العربي.

قال «الغزالي»، الذي كان أحد شهود الدفاع في محاكمة قَتَلة «فرج فودة» في يوليو ١٩٩٣: إن أي مسلم (فرج فودة مثلًا) يعارض تطبيق الشريعة الإسلامية هو مرتد يستحق إنزال عقوبة القتل بحقه. وإذا لم تَقُم السلطات السياسية بتنفيذ هذه العقوبة، فمن حق أي مسلم القيام بذلك.(٦٨)

وقد اختلفت ردود الأفعال إزاء رأي «الغزالي»، فالليبراليون رأوا فيه فتوى تهدد حياتهم، بحكم أنهم يعارضون تطبيق الشريعة الإسلامية التي يطالب بها المتشددون الإسلاميون. وذهب الكاتب الإسلامي «فهمي هويدي»، وهو يحاول أن يلطف من الأثر الذي أحدثته تلك الشهادة، إلى أن «الغزالي» كان يجيب عن سؤال محدَّد، وهو عن حكم الشريعة فيمن يعارض تطبيقها ويراها غير مناسبة في يومنا هذا، ولم تكن هذه فتوى بقدر ما كانت إجابة عن سؤال. أما لو كان الأمر طلبًا للفتوي، فالمتوقع أن الشيخ كان سيأخذ في اعتباره مسائل أخرى لم ترد في الأسئلة الموجهة اليه عند الإدلاء بشهادته.(٦٩)

وعكست ردود أفعال المفتي «سيد طنطاوي» على اغتيال «فرج فودة» وشهادة «الغزالي»، الجانب الفقهي للمقاربة التي ينتهجها العلماء عند التعامل مع مسألة تكفير الكتاب الليبراليين-وهي حرفية الالتزام بالقانون-وأنها تصلح لأن تكون آلية لحماية الكتاب الليبراليين من فتاوى التكفير المتعسفة.

وقد أدان «طنطاوي» اغتيال «فرج فودة»، وشارك في تشييع جنازته، تعبيرًا عن الاحتجاج على العنف الذي صدر بحقه من الراديكاليين الإسلاميين.

---

(68) On al-Ghazali's testimony and its ramifications, see Hatina, *Identity Politics*, pp.69–68 .

(69) Huwaydi, *al-Muftarun*, pp. 208–213; see also Gudrun Krämer, "Drawing Boundaries: Yusuf al-Qaradawi on Apostasy," in Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Leiden 2006, pp.214–200 .

وبقطع النظر عن موقف «فرج فودة» الذي تحدى فيه الإسلام ومؤسساته، فإن الاغتيال بوصفه وسيلة للتعامل مع الكتاب الليبراليين، لا يمكن التهاون معه من زاوية الدين. وهكذا حاول «طنطاوي» أن ينزع أي أساس فقهي عن العنف المتعسف مع الكتاب الليبراليين، وهو الأمر الذي قد يستشف من شهادة «الغزالي».

ونشرت صحيفة «الأهرام» مقالات المفتي التي تناول فيها شهادة «الغزالي» وما تنطوي عليه من آراء، على مدار عدة أسابيع؛ من الثامن عشر من يونيو حتى الخامس من أغسطس عام ١٩٩٣. وشارك في هذا الحوار علماء من الأزهر والشيخ «الغزالي» نفسه، الذي أوضح موقفه دون أن يقدم أية تنازلات عن شهادته من حيث الجوهر.

وردَّ «طنطاوي» أنه قرأ كل من شهادة «الغزالي» وإجاباته عن الأسئلة الموجهة إليه من الصحيفة. وفي كل فقرة من رده، كان «طنطاوي» يبدأ حديثة بالقول: «أتفق مع فضيلته»، احترامًا منه وتقديرًا لمرجع ديني له حيثيته مثل الشيخ «الغزالي». لكنه في معرض التعليق الموجز كان يوضح نقاطًا تعمد «الغزالي» أن يدعها تحتمل الرأي وضده، أو يقيد الآراء التي وردت في شهادته. وفي حين كان «الغزالي» يؤكد على الجوانب الجنائية للرِّدَّة وما تنطوي عليها من أضرار على الإسلام، كان «طنطاوي» يؤكد على الجوانب الفقهية وما ينطوي عليه التكفير خارج ساحات القضاء من أضرار اجتماعية وسياسية. أثار «طنطاوي» أربع نقاط: (١) سلطة إعلان ارتداد مسلم عن دينه أمرٌ موقوف حصريًّا على العلماء. (٢) وجود إجراءات قانونية صارمة تنظم هذا الأمر. (٣) العقوبة شأن تقرره المحكمة-أي هي الجهة المخوَّلة بتقرير نوع عقوبة المرتد. يجوز تطبيق عقوبة الإعدام في حالات معينة، لكنها ليست الخيار الوحيد. (٤) من يطبق القانون بنفسه وينزل العقوبة على المرتد دون اللجوء للقضاء، مجرمٌ يستحق العقوبة بموجب القانون. يؤكد الشيخ «طنطاوي» هذا الرأي على أهمية اتباع القواعد الرسمية عند تناول الاتهام بالردة؛ لأن هذا أمر لا يقل أهمية عن الردة نفسها.[٧٠]

---

(70) *Al-Ahram*, 27 July 1993.

أعيد نشر نص الشهادة في كتاب «كلا ثم كلا» لجمال البنا، ص ٢٦. والملاحظ أن الغزالي، بعد سنة من إدلائه بشهادته في اغتيال فرج فودة، أدان بقوة محاولة اغتيال الروائي «نجيب محفوظ»، واعتبرها جريمة ضد الإسلام. وواصل الغزالي موقفه المؤيد لحظر رواية «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ، =

وهكذا نرى أن الموقف الرسمي للعلماء يتعارض بالأساس مع فتاوى التكفير التي أدت إلى العنف بحق الكتاب الليبراليين. وللتكيف مع هذه الظاهرة، يسعى العلماء إلى استرداد احتكارهم لشئون الدين وعودتها إلى قبضتهم، واسترداد احتكار الدولة لاستخدام القوة-وهما مسألتان اعترض عليهما الإسلاميون الراديكاليون. وحجة العلماء في ذلك أنهم هم المؤهَّلون أكثر من غيرهم بالشريعة الإسلامية لمعالجة مسائل حساسة مثل القطع بكفر الكتاب الليبراليين. كما أن احتكار الدولة لإنزال العقوبة بحق المرتدين لا بد من تقييده عليها؛ درءًا «للفوضى»، وهذه الكلمة تعد نذير شؤم عند حرَّاس القانون والنظام في الإسلام.(٧١)

خاتمة

تناول هذا الفصل موقف علماء السلطة واستراتيجياتهم في التعامل مع قراءة الليبراليين للنصوص الدينية والتاريخ الإسلامي. عند إدارة المعركة مع الكتاب الليبراليين، فضَّل علماء السلطة بعض الاستراتيجيات، وأقرُّوا بعضها الآخر، وسكتوا عن الخوض في بعض القضايا. لكنهم أنكروا اللجوء إلى العنف والفتاوى التي تضفي الشرعية عليه، سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة.

وأثبتت السجالات أنها استراتيجية ناجحة للغاية؛ وشجع العلماءُ الكتاب الإسلاميين على الرد على نظرائهم الليبراليين ودَحْض آرائهم المنحرفة عن النصوص الدينية والتاريخ الإسلامي.

صحيحٌ أن حظْر الكتب كان يعد أداة مشروعة، لكن استخدام تلك الأداة شابَه الانتقائيةُ، حيث كان الكتاب والنشطاء الإسلاميون وراء إحالة عدد من القضايا إلى ساحات المحاكم. في كل من الأمرين-حظر الكتب والملاحَقة القضائية-كان موقف علماء السلطة منضبطًا وانتقائيًّا، بالمقارنة بالرأي العام المنشغل بالقضايا الدينية انشغالاً

= لكنه ذهب إلى أن ما فيها من «انحراف عن الدين» لا يسوغ استهداف حياة كاتبها.

See Baker, *Islam without Fear*, pp. 53–56.

(71) See "Bayan min lajnat al-fatawi bi'l-Azhar ʿan al-ridda," p. 237

كبيرًا. وكان علماء السلطة يدركون تمام الإدراك الآثار العكسية التي قد تظهر الإسلام وعلماءه على الساحة الدولية بصورة المؤسسة التي تنصِبُ محاكم التفتيش لمعارضيها وتُظْهِر مَن ينتقدها من الليبراليين على أنهم أصحابُ بطولة ثقافية.

أما بخصوص التكفير، فهو استراتيجية يتبعها أساسًا الإسلاميون الراديكاليون؛ ويعارضها العلماء معارضة قوية. صحيح أن العلماء يرون في أيديولوجية الكتاب الليبراليين وآرائهم كفرًا، لكن ذلك، في حدِّ ذاته، لا يصيِّرهم تلقائيًّا مرتدين. فهناك إجراءات قانونية صارمة لا بد من مراعاتها قبل اتهام شخص ما بالرِّدة، وهذا أمر من سلطة القضاء المطلَقة، أو إنزال العقوبة عليه، وهذا أمر من سلطة الدولة المطلَقة، وأي تعدٍّ لحدود كل منهما يجعل من المدافعين الصادقين عن الإسلام خارجين عن القانون مستحقين لعقوبته.

وتظهر نتائج هذه الدراسة أن رد فعل علماء السلطة عند التعامل مع الكتاب الليبراليين كان يميل إلى التحلي بالانضباط ووضع الأمور في سياقها، ويحافظ على الموازنة بين مختلف الاعتبارات الدينية، والاجتماعية، والسياسية. وتشكل المكانة الرسمية للعلماء بعض أنماط السلوك المختلفة عن سلوك الإسلاميين أو غيرهم من الأطراف الإسلامية غير الرسمية.

ويتعرض العلماء إلى قيود داخلية وخارجية متعددة، لذلك كان لزامًا عليهم أن يُوازِنوا بين مختلف المصالح والحاجات. عليهم أولاً أن يُرْضُوا معتقداتهم الدينية، وأن يُنْصِتوا لمختلف الأصوات داخل المجتمع المسلم، وأن يتعاملوا بإيجابية مع المصالح السياسية للنظام الحاكم. فضلاً عن ذلك وبحكم إدراكهم للرأي العام المحلي الذي ينشغل بأمور الدين انشغالاً كبيرًا، يظهرون الحساسية نفسها إزاء قيم الرأي العام العالمي ومبادئه، الذي يراقب عن كثب، ويتفاعل مع كل ما يحدث داخل العالم الاسلامي من قول أو فعل.

الفصل الثالث عشر

دفاعًا عن «محمد»: العلماء والدعاة والتدويل الجديد للإسلام

جاكوب سكوفجارد - بيترسون

مقدمة

يتناول هذا البحث العلاقة الحالية بين «العلماء» و«الدعاة» -ونقصد بهم الدعاةَ الجددَ الموجودين على ساحة الإعلام الإسلامي، من حيث سعي كلا الفريقين لإحداث تدويل جديد للإسلام. كان ضعف الدولة في إحكام قبضتها على وسائل الإعلام الحديثة التي تخاطب العالمَ باللغة العربية؛ إيذانًا ببدء حقبة جديدة من تدويل الإسلام، لكن حدود تلك الحقبة وما تؤذن به من مآلات، لا يزال في مرحلة التشكل. وكما رصد «محمد قاسم زمان»، فقد انتعشت حظوظ العلماء السياسية، والاجتماعية، والإعلامية في الربع الأخير من القرن العشرين انتعاشًا ملحوظًا.[1] وهذا هو الحال نفسه معهم في مطلع القرن الحادي والعشرين، وخاصة بعد أن صارت الإنترنت والقنوات الفضائية في متناولهم.[2] لكن العلماء لهم أيضًا منافسون. فوسائل الإعلام الجديد تفيض

(1) Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam*, Princeton 2002, pp. 8–11.

(2) On the new media in the Muslim world see, e.g., Dale Eickelman and Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloom ington 1999; Naomi Sakr (ed.), *Arab Media and Political Renewal*, London 2007.

بالمسلمين، من غير العلماء، الذين يتحدثون في الدين دون خوف أو وَجَلٍ. وأخرجت وسائل الإعلام فئة جديدة من النجوم هي فئة «الداعية» صاحب الجماهير الغفيرة، خاصة بين أفراد الطبقة المتوسطة الذين تهتم بهم الفضائيات الخاصة. قليلون هم العلماء من بين هؤلاء الدعاة، ومَن لهم حظٌّ مِن العلم منهم اختيروا للظهور؛ لأنهم يتمتعون بمؤهلات إعلامية أكثر من تلك التي عند العلماء العاديين.

لكن قبل دراسة هذه الظاهرة ومدى ارتباطها بقضية تدويل الإسلام، دعونا نبدأ باستعراض سريع لمسيرة الدعوة إلى الوحدة الإسلامية.

الوحدة الإسلامية

بعد توقف طويل، أعيد اكتشاف الدعوة إلى الوحدة الإسلامية بوصفه موضوعًا مهمًّا للبحث العلمي نحو عام ١٩٩٠، فرأينا «مارتن كرامر» يكتب عن «الإسلام المحتشد» (١٩٨٦)، و«راينهارد شولتز» يكتب عن» تدويل الإسلام» (١٩٩٠)، و«جاكوب لانداو» يكتب عن «التقارب الإسلامي في القرن العشرين» (٢٠٠٤)، و«بيتر ماندافيل» يكتب عن «السياسة الإسلامية المتجاوزة لحدود العالم الإسلامي» (٢٠٠١). كل هؤلاء اتخذوا من أدْلَجَة الإسلام نقطة انطلاق لبحوثهم، على الأقل في صورتين: الأولى هي سياسة الدولة العثمانية في عهد السلطان «عبد الحميد» بعد عام ١٨٧٦، عندما أعاد السلطان إحياء لقب «الخليفة» وظهرت تلك المبادرات الكبرى للوحدة الإسلامية مثل تأسيس الهلال الأحمر عام ١٨٧٧ وإنشاء خط سكك حديد الحجاز بين عامي ١٩٠١ و١٩٠٨.[٣] خاطبت هذه السياسة الرسمية المسلمين داخل الإمبراطورية العثمانية وخارجها، واتخذت شكل الدعاية، والتأييد للجمعيات التي تدعو للوحدة الإسلامية، والأنشطة الدعوية، وتشجيع العمل الإسلامي داخل أجهزة الدولة.

الصورة الثانية هي ظهور الهُوية الإسلامية للمسلم المتعلم، وغالبًا غير المتخصص، في الحواضر العربية الكبرى وغيرها، نتيجة للاعتداءات الأوروبية، والتغطية التي نالتها هذه الاعتداءات في صحافة العالم الإسلامي حديثة التأسيس.

(3) Jacob Landau, *The Politics of Pan-Islam*, Oxford 1994, pp. 54–55.

وقد دأبت الصحف في كثير من أرجاء العالم الإسلامي، على الأقل منذ الغزو الفرنسي لتونس عام ١٨٨١، والاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢، على العَزْف على وتَر الحاجة إلى الوحدة الإسلامية. وانتقدت بعض هذه التغطيات الصحفية السلطانَ العثمانيَّ انتقادًا شديدًا، لعجزه في الدفاع عن الإسلام، وهكذا تجمع زخم غير رسمي يدعو للوحدة الإسلامية، وظهرت مقالة «جمال الدين الأفغاني» عام ١٨٨٤ بعنوان «الاتحاد الإسلامي» في صحيفة «العروة الوثقى»، التي كانت تصدر في باريس، وكأنها برنامج مقترح للوحدة. غير أن الكتاب المفصلي المناهض للدولة العثمانية والداعي للوحدة الإسلامية هو ما أصدره عبد «الرحمن الكواكبي» بعنوان «أم القرى» عام ١٨٩٩، وهو تصور خيالي لمؤتمر للوحدة الإسلامية ينعقد في مكة وتحضُره وُفودٌ من جميع أنحاء العالم الإسلامي.

كانت نهاية الحرب العالمية الأولى بمثابة انتكاسة شديدة للجهود الرامية للوحدة الإسلامية لبعض الوقت؛ فالثورة السوفيتية سحقَت الاتحاد المسلم في روسيا؛ والجمهورية التركية ألغت الخلافة عام ١٩٢٤، وحرمت الوحدة الإسلامية من أهم رموزها. وأدت المؤتمرات المنعقدة حول الخلافة في العشرينيات من القرن الماضي وقضية القدس في الثلاثينيات منه إلى إحياء دعوة أكثر تواضعًا من الناحية السياسية في صورة حركة المؤتمرات.

وأعيد إحياء ذلك على يد الدول المستقلّة حديثًا في الخمسينيات. لكن الحرب الباردة والثورة المصرية بقيادة «جمال عبد الناصر» تركت الدول الإسلامية منقسمة على نفسها من حيث تحالفاتُها مع القوى العالمية. ومع ذلك ظهرت «رابطة العالم الإسلامي» القوية عام ١٩٦٢ بمبادرة سعودية لتجمع العلماء والمفكرين الإسلاميين من كل أنحاء العالم. ثم أعلن رسميًّا عام ١٩٧٣ عن قيام «منظمة المؤتمر الإسلامي»، وهي محاولة حقيقية لتحقيق الوحدة الإسلامية، تضم في عضويتها نحو ٥٥ دولة.

هذه في إيجاز هي قصة الدعوة إلى الوحدة الإسلامية. وتقتضي هذه الدراسة تأكيد نقطتين: النقطة الأولى تتعلق بدور الدولة. فمنذ بدأت الدعوة إلى الوحدة الإسلامية طريقها وهي تتبع مسارًا رسميًّا وآخر غير رسمي. فاليوم نرى دولاً مثل السعودية،

ومصر، وليبيا، وإيران، توظِّف بانتظامٍ مسألةَ تدويل الإسلام في خدمة أهداف سياستها الخارجية. وتعمل هذه الدول على عدة مستويات: تحالفات مع غيرها من الدول، تدويل للإسلام برعاية الدولة، ومنظمات تعمل داخل الدول. لكن هناك - كما نعلم - حركات إسلامية معارضة لها شبكاتها الدولية وأيديولوجيتها الداعية للوحدة الإسلامية.

والنقطة الثانية تتعلق بدور وسائل الإعلام. يعود تاريخ الدعوة للوحدة الإسلامية إلى وقت ظهور الصحافة، ولعقود طويلة ظلت المجلات والمنشورات هي ما تنتجه الصحافة بشكل رئيس، لكن لأن هذا منتج سياسي، فإنه غالبًا ما تعرض للكَبْت، حيث اعتبرته أجهزة أمن الدولة مصدر خطر. وارتبطت حظوظ الدعوة للوحدة الإسلامية بدرجة السيطرة التي كانت تمارسها كل دولة على وسائل الإعلام التي تنطلق من أرضها. وإذا ما نظرنا إلى اتساق الدعوة للوحدة الإسلامية مع السياسات الإعلامية العامة في المنطقة، نعلم أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن تشهد الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي قيام المنظمات الداعية للوحدة الإسلامية والخاضعة لسيطرة الدول [التي بها مقر لهذه المنظمات]، وعلى رأسها «مجمع البحوث الإسلامية» في مصر و«رابطة العالم الإسلامي» في المملكة العربية السعودية. ويعد المؤتمر العالمي للدعوة والإعلام الإسلامي المنعقد للمرة الأولى عام ١٩٨٠، دليلاً على العلاقة التي تربط تدويل الإسلام بالإعلام، على اعتبار أنه كان ينظر إلى مسألة تدويل الإسلام في إطار أيديولوجيةٍ ذاتِ توجُّهٍ حكوميٍّ في تلك السنوات.

الإعلام الجديد

لقد ولَّى ذلك الزمن الذي كانت الدولة تُحْكِم فيه قَبْضَتها على وسائل الإعلام وتوجهها. وبدءًا من ثمانينيات القرن الماضي، سمحت تقنية الأقمار الاصطناعية بصدور الصحف في طبعات تختلف من بلد إلى آخر. وهناك الآن صحيفتان عربيتان تُحرران في لندن وصدران في المنطقة العربية في اليوم نفسه. كانت هذه إحدى الحيل التي لجأت إليها الصحف للهروب من «مقصِّ الرَّقيب»، لكن ليس للهروب من المستثمرين السعوديين،

ولا من مَغَبَّةِ المصادَرة على حدود بعض الدول العربية. غير أنه مع دخول عقد التسعينيات، أسهم التوجه نحو خَصْخَصة الإعلام واستقلاله، في أن تَكْسِب هذه الصحف جمهورًا صغيرًا، وإن كان مؤثرًا، من القراء في معظم العواصم العربية. في ذلك الوقت، أصبحت الحكومات وأجهزة الرقابة يومًا بعد يوم أكثر انشغالاً بالإنترنت، وبرامج الفضائيات التي يمكن إذاعتها من أوروبا وتجتاز الحدود إلى داخل البلاد.

ولسنوات قليلة لم يكن هناك ضررٌ كبيرٌ من وجود المحطات الفضائية، حيث كانت تركز على برامج الترفيه بشكل أساسي. لكن مع إطلاق قناة «الجزيرة» عام ١٩٩٦، اتضحت صورة الإمكانات الكاملة لثورة القنوات الفضائية؛ وتحمَّس المشاهدون لبرامجها الحوارية الجريئة، التي استضافت كثيرين ممن مُنِعوا من الظهور على شاشات تليفزيونات بلادهم. وسَرْعان ما أصبحت «الجزيرة» تضارع المحطَّات التليفزيونية الغربية، وتقدم رواية عربية للأخبار والأحداث. حاولت معظم البلاد العربية أن تضغط على قطر، الدولة التي تنطلق منها الجزيرة، لكن هيهاتَ! وقرر كثير منها إغلاق مكاتب القناة فيها. لكن عددًا كبيرًا من المشاهدين العرب بدأ في متابعة القناة بانتظام، وتعرَّف من خلالها على ثقافة سياسية جديدة للحوار، واختلاف الآراء، والاحتجاج السياسي. وأصبح في مقدور شخصيات المعارضة أن تنتقد الحكومات وسياساتها، ولم تجد الحكومات بُدًّا من الرد والدفاع عن تلك السياسات. وبالطبع، لجأت بعض الحكومات إلى إيجاد وسائل للتعامل مع بيئة الإعلام الجديد، ومعظمها استثمر في المحطات الفضائية الخاصة.

ومع تأسيس قناة «العربية» في دبي عام ٢٠٠٢، صار للجزيرة قناة تنافسها في تقديم الأخبار واستضافة المناظرات وإن كان ذلك بأسلوب أقلَّ جرأة. بحلُول عام ٢٠٠٦، صار أمام المشاهد العربي عدد كبير يقرب من ٢٠٠ قناة يختار منها ما يشاء، كثير منها متخصص في البرامج الرياضية، والبرامج الاقتصادية، وبرامج الأطفال، والبرامج الإخبارية، والبرامج الدينية، والبرامج التي تشجع على الاستهلاك. أضف إلى ذلك النموَ التدريجيَّ والمطَّردَ للإنترنت.

ويمكن أن نخلص إلى القول: إن القرن الحادي والعشرين شهد غياب الوجبة المحدودة التي كانت تفرضها الرقابة على الأخبار السياسية، والبرامج الحوارية، وبرامج

الـرأي، والبرامـج الترفيهية، وذهابها إلى غـير رجعة. وتمكَّن الإغـراق الإعلامي الذي صـارت معظم مناطـق العالم تعيش فيه، مـن الدخول أخيرًا إلى العـالم العربي، وإن كان بصـورة مؤثـرة، حيث أموالُ النفط، والمنافسـةُ السياسـيةُ، و٣٠٠ مليون مشـاهد، ٥٪ منهـم كانوا يعيشـون في الغرب. كل ذلك جعل مـن العالم العربي منفـذًا إعلاميًا جذابًا ينتظره مستقبل واعد.

وفي خلال أقل من عشر سنين، ظهر فضاء عربي عام جديد، صحيح أنه متعدد لكنه شَـعْبوي أيضًا، يؤكد على هويـة عربية، غالبًا ما تكون إسـلامية.[٤] وتدرك قنوات مثل «الجزيرة» و«المنار» كيف تختطُّ لنفسـها خطًّا بعيدًا عن وسـائل الاعـلام العالمية المهيمنة التي تتخذ من الغرب مقرًّا لها.

مـا الـذي كان يعنيه الإعـلام الجديد للدعوة إلى الوحدة الإسـلامية مـن جهة؟ وما الـذي كان يعنيه بالنسـبة لدور العلماء مـن جهة أخرى؟ لكي نجيب عن هذا السـؤال، علينـا أولاً أن نلقـي نظـرة عـلى البرامـج الإسـلامية الجديـدة والسياسـات التي تحكم الفضائيات الإسلامية.

التسعينيات: ظاهرة القرضاوي

مثلما هو الحال مع الفضاء العام الجديد في العالم العربي، كانت بداية الفضاء العام الجديد في العالم الإسـلامي مع إنشاء قناة الجزيرة عام ١٩٩٦. في يناير ١٩٩٧، أطلقت الجزيرة مبادرتهـا في تقديـم نمط جديد من البرامج الإسـلامية، وتمثَّل ذلك في برنامج «الشريعة والحيـاة» الـذي قصد منـه أن يناقش الأحـداث والظواهـر المعاصِرة، لكـن من منظور الشريعة.[٥] كان البرنامج عبارة عن أسـئلة وأجوبةٌ إضافة إلى مُداخَلات من المشاهدين الذين يتصلون من كل أنحاء العالم، وخاصة من أوروبا. لكن عندما نقارن هذا البرنامج بالبرامـج الأخرى على قناة الجزيرة، نجده يختلف عنها اختلافًا له دلالته، وهو أن مقدم

(4) Marc Lynch, *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*, New York 2006, pp. 51–66.

(5) Jakob Skovgaard-Petersen, "The Global Muft i," in B. Schaebler and L. Stenberg (eds.), *Globalization and the Muslim World*, New York 2004, pp. 153–165.

البرنامج يقوم بطرح أسئلة يجيب عنها أحد علماء الدين، في حين أن مقدم البرنامج في البرامج الأخرى يلعب دور الطرف المحايد الذي يدير الحوار بين الضيوف. أي إن عالم الدين هنا يمثل الشريعة، في حين يمثل الحياةَ كلُّ مَن عداه.(٦)

كان عالم الدين، المقدم الحقيقي للبرنامج، هو الشيخ المشهور يوسف القرضاوي. كان القرضاوي (المولود عام ١٩٢٦)، حسبما ذكر في سيرته الذاتية المنشورة منذ فترة قريبة، والذي ترعرع في قرية صغيرة في دلتا مصر، قد أصبح عضوًا نشيطًا في جماعة الإخوان المسلمين في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي، وكان أبرز من يمثلون الإخوان بين طلاب الأزهر.(٧) بعد أن أنهى القرضاوي دراسته عام ١٩٥٤، لبث في السجن بضع سنين، شأنه شأن كثيرين من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين؛ لكنه في عام ١٩٦٢ انتقل للعيش في قطر، حيث أصبح شخصية بارزة في المديرية العليا للتعليم الديني. وطوال سِنِي عمره، لم يقطع القرضاوي صلته بجماعة الإخوان أو ينقطع عن زيارة مصر. نشر القرضاوي ما يقرب من مائة كتاب في الدين. ويقال إنه في عام ٢٠٠٢ عرض عليه منصب مرشد جماعة الإخوان المسلمين، لكنه رفض.

ومن هنا، بينما نجد القرضاوي شخصية من شخصيات المؤسسة الدينية في قطر، فإن ولاءه لجماعة الإخوان المسلمين جعله شخصية محسوبة على المعارضة في معظم الدول العربية الأخرى. وهو بذلك مثال آخر على انفتاح أبواب الفضاء العام الجديد في العالم العربي لأصوات المعارضة، حتى لو كانت معارضة إسلامية.

والواقع أن للقرضاوي مواقف شديدة المعارضة من إسرائيل، أو مما حدث في العراق، أو من السياسات الأمريكية في الشرق الأوسط، ومن زعماء العالم العربي. وهو نفسه الموقف المعارض للمؤسسة الدينية في العالم العربي، خاصة العلماء من أصحاب الاتجاه شديد المحافظة ممن يعارضون تعليم المرأة والمشاركة السياسية والاجتماعية. ويدعو القرضاوي إلى حرية الحوار السياسي، لكن في إطار الأصول الإسلامية. كما أنه يريد من المسلمين الذين يعيشون في أوروبا والولايات المتحدة الاندماج والمشاركة

(6) Ibid.

(7) Yusuf al-Qaradawi, *Ibn al-qarya wa'l-kuttab*, Cairo 2002–5, vol. 1, pp. 242–281.

الإيجابية في مجتمعاتهم، دون أن يفرطوا في هويتهم الإسلامية وشعائرهم الدينية. والقرضاوي من أشد أنصار الصحوة الإسلامية، لكنه يرى أن هذه الصحوة ينبغي لها أن تجري بقدر من الاعتدال. كما يزعم أنه من أنصار «الوسطية». وهذا يعني، من زاوية واقعية، أنه ينبغي لحكمة العلماء أن تخفف من غُلوَاء الشباب.

إذن للعلماء دور مهم يقومون به بوصفهم تربويين-ليس فقط في المؤسسات التعليمية، لكن أيضًا في المساجد، والنوادي، وفي الفضاء العام. ويرى القرضاوي أنه يجب أن يرتبط الشباب الملتزم بحبلٍ متينٍ مع العلماء الذين يأخذون بأيديهم على طريق الهداية، فالعلماء في الإسلام هم ورثة الأنبياء.

ولذلك ليس من الغريب أنه عندما كان القرضاوي يتغيب عن الظهور في البرنامج، يحل محله مجموعة صغيرة من العلماء من بينهم اللبناني «فيصل المولوي» أو العراقي «أحمد الكبيسي». ومعظم هؤلاء العلماء يحتلون مواقعهم في مجالس إدارة المؤسسات الداعية للوحدة الاسلامية التي تألقت حول القرضاوي.

وأول - وربما أشهر - هذه المؤسسات هو «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث»، الذي تأسس في لندن عام ١٩٩٧، ويسعى بعلمائه المسلمين إلى تنسيق نشاط العلماء في أوروبا، والعمل على إيجاد فهمٍ مشتركٍ للشريعة. ويحاول المجلس أيضًا أن يقدم نفسه متحدثا باسم الإسلام في أوروبا، خاصة فيما يخص المسلمين وشيوخهم. ويترأس القرضاوي هذا المجلس، ويشغل «فيصل المولوي» منصب نائب الرئيس. وفي يونيو ٢٠٠٦ بلغ أعضاء المجلس ٣٥ عضوًا، وانعقد خمس عشرة مرةً منذ تأسيسه؛ ويمثل علماء العالم العربي ٢٥٪ من أعضائه، خاصة من المملكة العربية السعودية، بينما جاء بقية الأعضاء من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية.[٨]

وتظهر النظرة السريعة على الفتاوى التي أصدرها المجلس أنه يركز تركيزًا كثيفًا على الحفاظ على التوجه الإسلامي للأقليات المسلمة في أوروبا، لكنه توجه يتسم بالمرونة. فالشعور الإسلامي خفي لكنه ملموس. وحبل تلألؤ نجم القرضاوي في سماء «الجزيرة»، جعله أشهر شخصية علمية سُنية بين المسلمين في أوروبا. وهكذا وظَّف

(8) www.e-cfr.org/

القرضاوي موقعه الإعلامي خير توظيف، ليس فقط في الوصول إلى المسلمين في العالم العربي فحسب، بل للوصول إلى المسلمين الناطقين بالعربية في أوروبا أيضًا.

أسس القرضاوي منذ فترة قريبة (عام ٢٠٠٤) مؤسسة أخرى من المؤسسات الداعية لتدويل الإسلام، واقتصرت هذه الهيئة الجديدة، وهي «الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين»، على العلماء فقط، مثلما كان هو الحال مع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث. وتنص لائحة الاتحاد على أن عضويته مقصورة على خريجي كليات الشريعة. لكن اللافت في الأمر أن علماء الشيعة يمكنهم الانضمام إلى عضوية الاتحاد. وهو منظمة غير حكومية تعتمد على اشتراكات الأعضاء ودعمهم. في يونيو ٢٠٠٦، بلغ عدد أعضاء الاتحاد ٢٦ عضوًا يحملون لقب «شيخ» أو «دكتور» ويترأسهم يوسف القرضاوي، ويشغل منصب الأمين العام للاتحاد المحامي والمفكر الإسلامي المصري «محمد سليم العَوَّا».

ويتميز الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، إضافة إلى العمل على توحيد صَفَّ العلماء والتنسيق بين مواقفهم، مثلما يفعل المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، بأسلوب عمل يجمع بين الدفاع والهجوم. وهدفه الأساسي هو المحافظة على الهُوية الإسلامية للأمة، ومن ثم فهو يهتم اهتمامًا كبيرًا بما يتهدد تلك الهُوية من أخطار مثل قضية فلسطين وكذلك قضية دارفور.

ونقرأ من نصِّ رسالة الاتحاد: يسعى الاتحاد إلى تحذير المسلمين من الأخطار التي تتهدد هويتهم الثقافية والفكرية، التي تعمل على تمزيق أواصرهم وتُبْعِدهم عن الدين، رِباطِهم الرئيس. وسيعمل الاتحاد على مواجهة هذا الغزو الفكري والثقافي متسلحًا بنفس الأسلحة التي تستخدم ضده. كما سيحذر الاتحاد الأمة بأسرها من الأسلحة الجديدة التي تستخدم تحت غطاء مصطلحات مختارة بعناية، مثل «العولمة»، و«الحداثة»، وغير ذلك.(٩)

ويركز كل من «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث» و«الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين»، تركيزًا شديدًا على وسائل الإعلام، خاصة التليفزيون والإنترنت، ويطلقان

(9) www.iumsonline.net/english/topic_04.shtml

مواقع طموحة باللغتين الإنجليزية والعربية. وكلاهما مرتبط بموقع «إسلام أونلاين» المهم، الذي أطلقته قطر أيضًا، وفيه يتصدر القرضاوي أيضًا قائمة العلماء التي تقف وراء الموقع، وهو غالبًا عالم الدين الذي يرجع إليه في كثير من الفتاوى. صار موقع «إسلام أونلاين» أبرز المواقع الإسلامية في العالم، وحقق نجاحًا ملحوظًا باللغتين الإنجليزية والعربية. وهو موقع تموله قطر ويتخذ من القاهرة مقرًّا له. ويعرض العاملون فيه الأحداث من زاوية إسلامية، ومن خلال عدد كبير من الكتاب المتطوعين، يغطي الموقع القضايا الإسلامية في جميع أرجاء العالم.[١٠] غير أنه في باب الفتاوى يوجه جميع الأسئلة إلى قائمة طويلة من العلماء في كل بقاع الأرض، لأنه يؤمن أن المفتي الحق هو العالم المؤهَّل الذي يُلِمُّ بالبيئة المحيطة به.

عام ٢٠٠٠ وما بعده: ظهور الدعاة الجدد

استنسخت القنوات التليفزيونية الموجودة برنامج «الشريعة والحياة». فأطلقت قناة «المنار» التابعة لحزب الله، على سبيل المثال، برنامج «الدين والحياة»، الذي يسير على الخط نفسه، لكن يتناوب الحضور فيه علماء من السُّنة والشيعة. كانت «المنار» - ولا تزال - هي القناة الفضائية الوحيدة التي لها هُوية إسلامية بعض الشيء، وهي معروفة بعدائها للغرب، وتوجهها الإسلامي المتشدد. لكن القنوات الأخرى، ذات التوجه السياسي الأقل والطابع الديني الخالص، بدأت في الظهور، وتفصيل برامجها حسب جمهور يريد خدمة تليفزيونية لا تتنافى مع الدين.

وأول القنوات الجديدة وأشهرها هي قناة «اقرأ»، وهي إحدى قنوات شبكة «راديو وتليفزيون العرب» المملوكة لرجل الأعمال السعودي «صالح كامل». ومنذ أن انطلقت القناة عام ١٩٩٨ وهي تسعى جاهدة لتعريف المشاهد العربي بهُويته الإسلامية ولغته العربية وتقوية الاعتزاز بهما.

وهناك أيضًا محاولة مشابهة بعض الشيء لقناة اقرأ وهي قناة «المجد»، التي أسسها رجال أعمال سعوديون عام ٢٠٠٣، وأضافت لنفسها قناة إسلامية للأطفال عام ٢٠٠٤.[١١]

---

(10) www.islamonline.net.

(11) Ehab Galal, "Religionens synlighed på arabisk satellit TV," unpublished M.A. thesis =

وفي خلال العامين الماضيين، ظهر عدد من القنوات الإسلامية الخالصة، الموجَّهة باللغة العربية مثل «الفجر»(٢٠٠٤)، و«الأنوار»(٢٠٠٤)، و«الهدى» (٢٠٠٥)، و«قناة خير الإسلامية» (٢٠٠٥)، والرسالة (٢٠٠٦)، و«قناة محمد» (٢٠٠٦).

ووسْط هذه المنافسة المحمومة، فإن كل ما تحتاجه أية قناة هو أن تستضيف شخصيات ذات جاذبية وقبول، خاصة أن كثيرا منها موجَّهٌ إلى جمهور الطبقة المتوسطة في الخليج، وبلاد الشام، ومصر، وأوروبا. وهي المناطق التي يأتي منها الدعاة الجدد.

في بداية التسعينيات، كان لبعض الدعاة من الشباب جمهور كبير في القاهرة. وكان هذا في وقت تطارد فيه قوات أمن الدولة المتشددين الإسلاميين في صعيد مصر وعلى أطراف المدن. غير أن هؤلاء الدعاة لم تكن لهم نسبيًّا علاقة بالسياسة، وبدا أنهم يقدمون إسلامًا لا يصطدم مع أسلوب الحياة الاستهلاكية الحديثة، وهو ما أسماه الباحث السويسري «باتريك هايني» بـ«إسلام السوق»، وتناوله في واحدة من الدراسات القليلة عن هذه الظاهرة[١٢].

وبينما استطاعت الحركات الإسلامية الوصول إلى الطبقات الفقيرة، حيث يمكن أن تعدّ رسالتها خيارًا اجتماعيًّا وسياسيًّا جذابًا، فإن إسلام السوق كان موجهًا تحديدًا للأثرياء، حيث لا مجال لثورة اجتماعية أو لتوزيع الثروات، بل هناك تركيز على ارتقاء الإنسان بنفسه، وعلى مكارم الأخلاق، وعلى السلوك الأخلاقي والحياة العائلية.

وقد فتحت صالونات إسلامية حديثة أبوابها في أحياء مرموقة من القاهرة مثل «الدقي»، و«المهندسين»، و«مصر الجديدة»؛ وكثير منها صالونات نسائية تتحدث فيها داعيات. وفتح نادي «الصيد»، وهو نادٍ رياضي تكلفة عضويته باهظة الثمن، فصولاً للطب النبوي وعلم النفس الإسلامي.

وكثير من الدعاة الجدد من المتعلمين غيرُ المتخصصين في الدين، بل من الذين يحملون درجات علمية في العلوم الطبيعية. وكان بإمكان أولئك الدعاة أن يقدموا دروسهم في بيوت المعجَبين بهم من الأثرياء، أو في النوادي، أو المساجد، لكنهم لم

= , Copenhagen University, 2006

(12) Patrick Haenni, *L'islam de marché*, Paris 2005

يكونوا من الدعاة الرسميين الذين يخطبون في مساجد وزارة الأوقاف. ويبدو أن ذلك الذوق والتعليم الحديث تحديدًا، كان السبب وراء شعبيتهم عند جمهورٍ ضاق ذرعًا بالأسلوب التقليدي للدعاة، ذلك الأسلوب الذي كان يتسم بالعدائية غالبًا.

وبجانب هذا الاتجاه، ظهر نوع جديد من فناني الكوميديا والمغنيين الشعبيين الذين يقدمون مادة أقل بذاءة مما أكسبهم قبولاً عند شباب الطبقة المتوسطة الجديدة ذات التوجهات الإسلامية.[١٣] ومع نهاية العقد الأخير من القرن الماضي، كانت الفضائيات الجديدة قد اكتشفت بعضًا من الدعاة الجدد من أصحاب القمصان و«الجاكيتات» وأربطة العنق.

وأثبت الدعاة الجدد أنهم مصدر شعبية للمحطَّات الفضائيات الجديدة. كان «عمرو خالد» أول من وقَّع منهم عقدًا طويل الأجل مع قناة اقرأ عام ١٩٩٩. ولم تكد تمضي فترة طويلة، حتى أصبح عالم الدين المتواضع «خالد الجندي» يشارك في تقديم برنامج المنوعات «القاهرة اليوم» على قناة «أوربت».[١٤] ووقع الداعية اليمني الصوفي «الحبيب الجفري»-الذي ذاعت شعبيته بين النخبة من أهل القاهرة قبل أن ترحِّله قوات الأمن من البلاد عام ٢٠٠١[١٥]- عقدًا مع قناة «دريم» الخاصة الجديدة.

وبقطع النظر عن تلك العقود في حد ذاتها، صار بمقدور هؤلاء الدعاة أن يجمعوا المال من عدة مصادر: أنصارهم الأغنياء، وعائدات شرائط الكاسيت والفيديو، ومن الحفلات التي يقيمها المشاهير.

ويعد «عمرو خالد» أهم داعية من بين الدعاة الجدد، وهو محاسب ورع عذب اللسان يقال إنه كان قريبًا جدًّا في فترة من فترات حياته من شباب جماعة الإخوان المسلمين.[١٦] بدأ عمرو خالد في إعطاء دروسه الدينية في نادي «الصيد»، وسرعان ما حاز شعبية بوصفه داعية يخاطب القلوب في صراحة وفهم عن مطالب الحياة الحديثة،

(13) Ibid., pp. 6–13.

(14) Wael Lutfi , *Zahirat al-duÞa al-judad*, Cairo 2005, p. 77

(15) Ibid., pp. 83–107

(16) Ibid., p. 41.

وعـن الأسرة، وعن الضمير، وعن حب الله، وقد ذاعت شـهرته مع برامجه الأسـبوعية عـن النبـي وآل بيته على قناة اقرأ. في عـام ٢٠٠٢، طُلب من عمرو خالد أن يتوقف عن الظهور على التليفزيون، وفيما يبدو فإن هذا الطلب جاء بسبب ما حققه من نجاح. غير أنـه قرر أن يواصل ظهوره على الشاشـة لكن من خارج مـصر. في البداية واصل عمرو خالد برنامجه من بيروت، ثم من «بيرمنجهام»، بالمملكة المتحدة، حيث استقر به المقام.

وكانـت دروسـه الدينية قد بدأت تأخذ شـيئًا فشـيئًا بعـدًا أكثر إيجابية ونشـاطًا من الناحيـة الاجتماعيـة، خاصـة برنامج «صُنَّاع الحيـاة» الذي كان نوعًا جديـدًا من العمل الاجتماعي لم يعرفه الدعاة من قبل، من حيث تعبئةُ الشبابِ لمكافحة بعض الرذائل مثل المخدرات والتدخين. كما أن موقعه على الإنترنت كان يحظى بشعبية وتفاعل كبير، ويعد مـن أكثـر المواقع في العالم العربي مـن حيث عددُ الزائريـن.[١٧] وكان لإقامته في إنجلترا دور في اهتمامه بتوظيف شعبيته في العالم العربي في العمل على تحسين العلاقات الأوروبية العربية على المستوى الشعبي.

أزمة الرسوم الكاريكاتورية عام ٢٠٠٦

دعونا نختم بالانتقال إلى عام ٢٠٠٦، حيث ما يسمى بـ«أزمة الرسوم الكاريكاتورية»؛ حتـى نتمكن أكثر من رصد أشـد صـور التفاعل والمواجَهة مباشرة بـين نجوم الإعلام الإسلامي الجديد والمحاولات المنبثقة عنها والمنافِسة لها على ساحة تدويل الإسلام.

في الثلاثين من سـبتمبر من عام ٢٠٠٥، نشرت جريدة «جيلاند سبوسـتين» اليومية الدانماركيـة اليمينيـة مجموعة من اثني عشر رسـمًا كاريكاتوريًّا عن النبـي محمد، جمعتها الجريدة لرسامين مختلفين. ولأن المحرر الثقافي للجريدة يعلم جيدًا أن الشريعة الإسلامية والعرف السـائد في وسـائل إعلام العالم الإسـلامي يمنع تصوير الأنبياء عمومًا والنبي محمد على وجه الخصوص، فقد ذهب في كلمة منشـورة إلى جانب الرسـوم إلى أنه ينبغي على وسائل الإعلام ألا تتقيد باعتبارات كهذه، لأن ذلك يدخل في مرتبة الرقابة الذاتية.

وشـعر المسـلمون في الدانمارك بالصدمة، ليس فيما يبدو بسـبب كسر الجريدة لأحد

(17) www.amrkhalid.net

المحظورات بتصويرها للنبي محمد، بقدر ما كانت الصدمة تعود إلى أن بعض هذه الرسوم كانت تسيء إلى النبي إساءة بالغة. وكانوا يرون أن هناك نية واضحة لإيذاء مشاعرهم، وللاحتجاج على ذلك ينبغي عليهم أن يستعدوا للتعامل مع كل ما قررت الآلة الإعلامية الدانماركية القوية أن تنشره عن دينهم وهُويتهم الإسلامية. فقامت مجموعة من زعماء المسلمين في الدانمارك بمقاضاة الجريدة، وأرسلوا خطابات الاحتجاج، وتظاهروا. وأرسل أحد عشر سفيرًا من سفراء الدول الإسلامية خطابًا لرئيس الوزراء الدانماركي يحتجون فيه على هذا الأمر وغيره من الشواهد التي تدل على مشاعر العداء ضد المسلمين في وسائل الإعلام الدانماركي. وطلبوا الاجتماع به. لكن طلبهم قوبل بالرفض، بدعوى أن سلطة رئيس الوزراء لا تخول له أن يتحكم في الصحافة أو يفرض الرقابة عليها.

ومع نهاية أكتوبر، كانت واقعة الرسوم المسيئة قد وصلت الصحافة العربية، بل ظهرت الرسوم على صفحات جريدة أسبوعية مصرية متواضعة كشاهد على الإسلاموفوبيا في أوروبا.[١٨] وتقدمت مصر، على وجه الخصوص، بشكوى إلى الدانمارك عن الموضوع، وحاول وزير الخارجية الدانماركي احتواء الأضرار الناجمة عن نشر الرسوم، وعن تجاهل طلب سفراء الدول الإسلامية مقابَلَة رئيس الوزراء.

في أول الأمر، لم يكن احتجاج المنظمات الإسلامية الدولية على النحو المطلوب، مما ترك الساحة خالية أمام الدولة المصرية ذات التوجه العَلْماني بعض الشيء. غير أن الأمر بدأ يتغير شيئًا فشيئًا خاصة بعد مجيء وفد من مسلمي الدانمارك إلى القاهرة في مطلع شهر ديسمبر، وتمكنهم من مقابلة شيخ الأزهر، والمفتي، وأمين عام جامعة الدول العربية، بتنسيق من السفارة المصرية في كوبنهاجن. وبعد أن عرض الوفد قضية الرسوم الكاريكاتورية، وما يتعرض له المسلمون في الدانمارك من تمييز كبير، ومحاولاتهم الفاشلة في إحالة الأمر إلى القضاء الدنماركي، وجد الوفد تعاطفًا كبيرًا من كبار العلماء وبعض قطاعات الصحافة المصرية على حد سواء.

واجتمعت منظمة المؤتمر الإسلامي في مكة في الثامن من ديسمبر، ورغم إثارة مسألة

(18) *Al-Fajr* (Cairo), 8 October 2005

الرسوم الكاريكاتورية في جدول الاجتماع، وإحاطة وزراء خارجية الدول الإسلامية علمًا بها، فإن رد فعل المنظمة كان باهتًا، واقتصر على بعض الكلمات الفضفاضة التي تعبر عن الأسى لشواهد الإسلاموفوبيا في أوروبا.

على النقيض من ذلك، عقد مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة بعد ذلك بيومين جلسة خاصة دعي إليها شيخ الأزهر. وطالب المجمع في بيانٍ مطولٍ الدانمارك بالاعتذار إلى جميع المسلمين في كل أرجاء العالم، وهدَّد البيان بمقاطعة المنتجات الدانماركية.

في اجتماعهم في التاسع والعشرين من ديسمبر، أعرب وزراء خارجية الدول الإسلامية الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي عن خيبة أملهم بسبب تعنُّت موقف الدانمارك. وبعدها بأيام، أرسلت «المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة» التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي خطابًا للدول الأعضاء بها تطلب منهم مقاطعة المهرجان المزمع عقده في كوبنهاجن بالدانمارك في أغسطس ٢٠٠٦، بعنوان «صور من الشرق الأوسط».

غير أنه في الأول من يناير عام ٢٠٠٦، ألقى رئيس الوزراء الدانماركي «أندرس فوج راسموسين» خطاب العام الجديد للشعب الدانماركي، وأكد فيه حرية الصحافة، لكنه أكد أيضًا على الحاجة إلى احترام الثقافات الأخرى وتوخِّي الحساسية عند التعامل معها. ووزعت سفارات الدانمارك كلمة رئيس الوزراء في عواصم دول العالم الإسلامي، التي بدت أنها رأت في الخطاب خطوة تصالحية من جانب الدانمارك. ومرت فترة من الوقت لم تصدر فيها أية بيانات نارية من الجهات الرسمية في العالم الإسلامي. في الثامن عشر من يناير، استقبل الشيخ «محمد سيد طنطاوي» شيخ الأزهر، الذي كان موقفه هو أكثر المواقف دعوة للصدام، والشيخ «على جمعة» مفتي البلاد، السفير الدانماركي بالقاهرة في لقاء ودِّي، أعلنا بعده أمام الصحافة العالمية والمحلية تجاوزهم للخلاف.

لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد، ففي العاشر من يناير أعادت صحيفة مسيحية نرويجية صغيرة نشر الرسوم الكاريكاتورية، ورددت فكرة الصحيفة الدانماركية نفسها التي تقول إن الصحافة الأوروبية يتهددها خطر الرقابة الذاتية. وانتشرت هذه الدعاوى بين العشرات من صحف القارة الأوروبية، باستثناء بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية. كما كشف استطلاع للرأي أعلنت نتائجه في الدانمارك في الحادي عشر من

يناير عن دعم معظم الدانماركيين لموقف جريدة «جيلاند سبوستين».[١٩] وظهرت نتيجة هذا الاستطلاع على شاشة قناة الجزيرة التي بدأت منذ ذلك الحين في تغطية أزمة الرسوم الكاريكاتورية بطريقة عدوانية.

وعلى هذا النهج سار عدد من الكتاب الإسلاميين المستقلين. فذهب «فهمي هويدي»، في عموده الأسبوعي الذي يحظى بمتابعة عدد كبير من القراء والمنشور بجريدة «الشرق الأوسط»، في الثامن عشر من يناير، إلى أن خطاب رئيس الوزراء الدانماركي في مطلع العام كان متواضعًا للغاية كما أنه جاء متأخرًا جدًّا.

وبينما ثمَّن هويدي موقف منظمة المؤتمر الإسلامي على موقفها الحازم، نحا باللائمة على الحكومات العربية لعدم اتخاذها موقفًا قويًّا بما فيه الكفاية، وزعم أن موقف تلك الحكومات كان يمكن أن يكون أكثر حزمًا لو كانت تلك الإساءة قد طالت رئيسًا من رؤساء تلك الدول.[٢٠]

وبينما كانت الحكومات والسفارات تؤكد كل منها للأخرى أنْ لا أحدَ يريد الصدام، فإن وسائل الإعلام والرأي العام في أوروبا والعالم الإسلامي كان يسعى بكل قوة إلى هذا الصدام. أعلن القرضاوي في حلقة برنامجه «الشريعة والحياة» المذاعة في الحادي والعشرين من يناير، مقاطعة المنتجات الدانماركية إلى أن يعتذر رئيس وزرائها. وتم تعبئة الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ومجموعة خاصة من رجال الأعمال المسلمين لكي ينشروا الرسالة نفسها. وفي خلال أيام كانت الدعوة للمقاطعة قد انتشرت من الجزيرة العربية إلى مصر وأجزاء أخرى من العالم العربي. وانهالت رسائل الاحتجاج الإلكترونية على وزارة الخارجية الدانماركية. وساد وسائل الإعلام العربية مناخ محموم، انتقل من مرحلة نقل الخبر إلى المشاركة في تعبئة جماهير المسلمين وراء القضية. بشكل عام كان القرضاوي ومحمد سليم العوا، الأمين العام للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، هما من يتزعمان المقاطعة، وظهر العوا في عدة برامج حوارية.

---

(19) Jerichow, 2006, p. 70.

(20) Fahmi Huwaydi, "The Insult against Islam's Prophet Again Raises the Question: Who Is Hating Whom?" *al-Sharq al-Awsat* (London), 18 January 2006.

لكـن الدعاة الجـدد لم يتخلفوا كثيرًا عن هـذا الركب. مثال ذلك مـا عرضه برنامج «القاهرة اليوم» على فضائية أوربت في الثلاثين من يناير، حيث استغل «خالد الجندي»، وهـو واحد مـن الدعاة الجدد، الاحتفال بمطلع العام الهجـري الجديد في توجيه التحية للدبلوماسـية المصريـة، والصحافـة، وربَّات البيـوت، على جهودهم المتناغمـة وَهَبتهم للدفـاع عن الرسـول الكريم، وزعم أنه لم يحدث في التاريـخ المعاصر أن توحدت الأمة الإسلامية على هذا النحو. وتعهد رجال الأعمال، سواء الموجودون معه في الإستديو أو المتصلـون بالبرنامج بمقاطعـة المنتجات الدانماركية منذ تلـك اللحظة. وفي أوروبا بادر الشيوخ بتأسيس شبكة إسلامية جديدة تحت اسم «نصرة النبي».

لكـن بدا أن الأمر يسـتحق شـيئًا أكثر من المقاطعة. فاندلعـت المظاهرات في كثير من أنحاء العالم الإسلامي. وأعلن القرضاوي والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين أن يوم الجمعة الموافق الثالث من فبراير هو «يوم الغضب». وصعدت الحملة من وتيرتها في اليوم التالي، حيث أشـعل المتظاهرون الغاضبون النار في السـفارة الدانماركية في دمشـق (وكذلك في السـفارة النرويجية وغيرها من السفارات). ولحق الأمر بالقنصلية الدانماركية في بيروت في اليوم التالي. وفيما تلا ذلك من أيام لقي نحو خمسـين متظاهرًا مصرعهم في مواجهات مع قوات الشرطة في باكستان، والسنغال، وأفغانستان، وغيرها من الدول الإسلامية.

أدى هذا الغضب إلى بدء عملية نقد للذات في بعض قطاعات الصحافة العربية. فلم يجـرؤ الليبراليون وغيرهـم، الذين كان من المنتظر منهم أن ينـاصروا حرية التعبير، على الدفاع عن صحيفة مسـتفزَّة في بلد بعيد صغير الشـأن، لأن ذلك سيضر بقضيتهم. غير أنهـم الآن يمكن أن يجـدوا فيما حدث من تجاوزات في الاحتجاج ما ينتقدون به حماسـة المتدينين واعتقادهم أنهم دائما على صواب. هنا وفي تلك المرحلة المضطربة من الصراع، قرَّر الدعاة الجدد أن يتحركوا.

كوكبةٌ من النجوم الدولية الجديدة

في الثالث عشر من فبراير عام ٢٠٠٦، نشر واحد وأربعون شـخصية إسـلامية شـهيرة بيانًـا عـن أزمـة الرسـوم الكاريكاتوريـة[٢١]، أدانـوا فيـه تلـك الرسـوم، وأهابـوا فيه

(21) Published on the 'Arabiya website, 13 February 2006

بالدانماركيين حكومة وشعبًا أن يدينوها، إلا أنهم أدانوا بقوة العنف الذي قام به المسلمون في الأسابيع السابقة. لم يتطرق البيان إلى موضوع المقاطعة لذلك اعتبر خطوة على طريق التصالح.

استخدم الموقعون على البيان كلمة «دعاة» ليعرفوا أنفسهم. والحقيقة أنهم لم يكونوا جميعًا ممن يعملون في مجال الدعوة، وربما اختاروا هذه الكلمة لأنه من الواضح أنهم ليسوا جميعًا من العلماء. شملت قائمة الموقعين على البيان أشهر الدعاة الجدد: «عمرو خالد»، و«خالد الجندي»، و«الحبيب على الجفري»، و«طارق السويدان»، مدير قناة «الرسالة» الإسلامية الجديدة. كما اشتملت أيضًا على علماء مثل المفكر السعودي «سلمان العودة»، لكن كثيرًا منهم كانوا من حملة درجة الدكتوراه، أي إنهم أفراد متميزون أكاديميًّا ينتمون لجامعات حديثة. وكان فيها أيضًا مجموعة من كبار العلماء في بعض الدول مثل مفتي مصر، ومفتي سورية، ومفتي الأردن، وبعض السيدات المصريات مثل الأستاذة الجامعية «هبه رؤوف عزت» والداعية «عبلة الكحلاوي». وأخيرًا تمثل الحضور الشيعي في تلك القائمة في «حسين فضل الله» من لبنان.

وكانت هذه القائمة تضم أسماء متميزة فعلاً. وعلى عهدة هبة رءوف عزت، إحدى الموقعات على البيان، فإن الداعية اليمني «الحبيب الجفري» هو الذي كان صاحب المبادرة.[٢٢] ورد ذكْر أسماء مفكرين مثل هبه رؤوف ودعاة لم يتلقوا تأهيلًا علميًّا رسميًّا مثل عمرو خالد يشير بوضوح إلى المعيار الرئيس في اختيار الموقعين على البيان، ألا وهو الظهور الإعلامي.

شخص واحد لم يكن من بين الموقعين على البيان، هو القرضاوي. كان هذا الأمر موضع ملاحظة مباشرة من الجميع بما فيهم موقع قناة «العربية» الذي كان أول من نشر البيان. ثم ظهرت الحقيقة بعد ذلك أنهم طلبوا منه التوقيع على البيان لكنه رفض وفضَّل استمرار المواجهة مع الدانمارك. وانتقد حليفه، محمد سليم العوا، البيان على الملأ. وزادت حدَّة المنتقدين للبيان عندما أعلن عمرو خالد نيته الذَّهاب إلى الدانمارك. وهكذا نرى أن الشبكات الإسلامية الدولية الجديدة لا يحددها الظهور الإعلامي فحسب، بل هي منقسمة على نفسها حول السياسات الإعلامية.

(22) Personal communication, 28 February 2006

في السادس عشر من فبراير، أي بعد إعلان البيان بثلاثة أيام، أطلق عمرو خالد مبادرته لعقد مؤتمر عن النبي في الدانمارك. وأعلن للصحفيين والمصورين في مؤتمر عقده في الفندق الفاخر بسوق «سيتي ستارز» الضخم بالقاهرة، الذي كان أول المتحدثين فيه مفتي البلاد الشيخ على جمعة، أنه بصدد تنظيم مؤتمر في الدانمارك يومي التاسع والعاشر من مارس بعنوان «هذا نبينا»، يضم قسمًا سيتحدث فيه كبار العلماء (وفيهم مفتون رسميون)، وقسمًا آخر للشباب، بهدف إطْلاع الدانماركيين على النبي محمد، وعلى الإسلام، وقدسية حرية التعبير والمعنى الحقيقي لها. كما سيشتمل برنامج المؤتمر على مناقشة بعض المشروعات العملية للتعايش بين المسلمين والغرب.

« لقد أهانونا، ونحن نغلي من الغضب. لكن علينا أن نقتدي بالنبي الذي عندما أساءوا إليه، لم يستسلم لغضبه، بل وظف ذلك بصورة إيجابية لتوصيل رسالته. علينا أن ننتهز هذه الفرصة لكي نعلم الشعب الدانماركي من هو محمد.»[٢٣]

وفي أثناء الأسابيع السابقة لانعقاد المؤتمر تعرض عمرو خالد لهجوم عنيف في وسائل الاعلام العربية على مبادرته. وأخذ عليه كتاب إسلاميون مثل محمد سليم العوا وفهمي هويدي حبَّه للظهور وإفشاله مقاطعة المنتجات الدانماركية.[٢٤] وصرح القرضاوي في برنامجه على شاشة الجزيرة أن هذا الأمر سيسبب انقسامًا بين المسلمين. ورد عمرو خالد بأنه يقدر القرضاوي تقديرًا كبيرًا، وأنه تعلم منه كثيرا عن ضرورة الحوار. لكن المسلمين في وضع يحتم عليهم أن يبنوا جسور التواصل مع الآخرين لا أن يهدموها.[٢٥]

لم تأت رياح المؤتمر بما كانت تشتهيه سفن عمرو خالد إذ جاءت نتائجه متواضعة. فقد أتي للدانمارك بوفد من الشباب العربي، الذين التقوا بنظرائهم الدانماركيين وأصدروا بيانًا مشتركًا. لكن القسم الآخر من المؤتمر كان به ثلاثة فقط من دعاة الفضائيات (عمرو خالد، والحبيب الجفري، وطارق السويدان)، ومعهم أسقف من الدانمارك واثنين من

(23) 'Amr Khalid in *City Stars*, 16 February 2006

(24) *Al-Masri al-Yaum* (Cairo), 1 March 2006.

(25) *Al-Sharq al-Awsat*, 1 March 2006.

بني جلدته من المتخصصين في الإسلام. كان مطلب طارق السويدان الذي لم يتزحزح عنه بتقديم الدانمارك الاعتذار يعني أن المؤتمر يراوح مكانه[٢٦]. ويبدو أن الانتقادات الواسعة التي غَصَّت بها وسائل الإعلام العربية قد أنزلت الخوف في نفوس الدعاة الثلاثة. وكان على عمرو خالد أن يدافع عن نفسه أمام وسائل الإعلام العربية، لذلك أخرج فيلمًا يظهر على حد زعمه الأثر الذي أحدثه كلامه عن النبي محمد في نفوس الجمهور الدنماركي. وأصرَّ عمرو خالد أنه هو والشباب المسلم قد تركوا أثرًا إيجابيًّا، وأنهم استطاعوا كمسلمين أن يعبروا عن أنفسهم دون الرجوع إلى القرضاوي أو أي شخص آخر.[٢٧]

وبعد ذلك بأسبوعين، اجتمع معظم أبطال الأزمة من الإسلاميين في البحرين. وكان الهدف الرئيس للداعين للاجتماع هو دعم المقاطعة والدعوة الوليدة للوحدة الإسلامية. واتفق المجتمعون على ضرورة إنشاء منظمة جديدة، هي «المنظمة العالمية لنصرة النبي».

وستدافع هذه المنظمة عن الإسلام في وجه الهجمات التي يتعرض لها في الغرب من خلال الملاحقة القضائية، وحشد الأنصار، وتنسيق الجهود، وجمع التبرعات. وكانت تهدف لجمع ١٠٠ مليون يورو، على أن يترأسها الداعية السعودي سلمان العودة. بخلاف ذلك، كان الذي لفت اهتمام وسائل الإعلام العربية هو ذلك التبجيل والاحترام الذي أظهره عمرو خالد للقرضاوي عندما قبل رأسه.[٢٨] وقال عمرو خالد إن ذَهابه للدانمارك كان محاولة للإفادة من زخم الموضوع؛ وكان الخلاف بينه وبين القرضاوي خلافا حول الوسائل والتوقيت، لكنه لم يكن خلافًا شخصيًا. ومع ذلك قال عمرو خالد للمجتمعين في البحرين: إن استراتيجيته في توظيف الشباب والحوار هي الوسيلة الناجعة.[٢٩]

---

(26) *Eigtveds Pakhus* (Copenhagen), 9 March 2006

(27) Iqra TV, 12 March and 20 March 1996; Orbit TV, "Cairo Today," 15 March1996 .

(28) www.amrkhalid.net/articles/articles1342.html

(29) www.islamonline.net/English/News/2006–03/23/article01.shtml

في الثالث عشر من أبريل عام ٢٠٠٦، افتتح الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين مكتبًا له في القاهرة. وظهر القرضاوي متحدثًا عن قضية ذات أهمية تاريخية محورية لتدويل الإسلام، وهي أنه من الأهمية البالغة لهذا الاتحاد أن ينأى بنفسه عن الحكومات ويقترب من عامة المسلمين. ويمكن للإعلام الجديد أن يسهم في تحقيق هذا الهدف. وأضافت مقالة مؤيدة لذلك، نشرتها صحيفة «القدس العربي» الداعية للوحدة العربية أن اقتراب هذا الاتحاد من الحركات الإسلامية السياسية يعد إضافة تكسب حركة تدويل العلماء المستقلين بعدًا جديدًا.[٣٠]

خاتمة

حدثت مسألة تدويل الإسلام على مراحل، وكانت مرتبطة غالبًا بما حدث من تطورات في الإعلام، وهو موضوع هذا البحث. يمكننا أن نرصد فيه المحطات الآتية:

١- ١٨٧٦ إلى ١٩٠٨: سياسة السلطان عبد الحميد الثاني الداعية للوحدة الإسلامية.

٢- من سبعينيات القرن التاسعَ عشرَ حتى عشرينيات القرن العشرين: ظهور التيار السلفي؛ بصورة غير رسمية عمومًا معتمدًا على وسائل الإعلام.

٣- من عشرينيات القرن العشرين إلى خمسينياته: مؤتمرات برعاية الحكومات أبطالها العلماء.

٤- في خمسينيات القرن العشرين: محاولات رسمية خالصة؛ وخضوع الإعلام لرقابة صارمة من الدولة.

٥- من ستينيات القرن العشرين إلى سبعينياته: ظهور المنظمات الإسلامية الدولية كأدوات للسياسة الخارجية.

٦- عام ٢٠٠٠: ظهور الدعاة العالميين، جنبًا إلى جنب مع ظهور المزيد من وسائل الإعلام المستقلة.

(30) *Al-Quds al-ʿArabi* (London), 18 May 2006.

٧- ٢٠٠٥-٢٠٠٦: الشبكات الدولية لدعاة الفضائيات، المعتمدة على جذب الجماهير، وقد روعي فيها أن تكون غير حكومية.

طيلة هذه السنوات، كان بندول الساعة يتأرجح بين قبضة الدولة والاستقلال عنها، سواء فيما بين وسائل الإعلام أم بين العلماء أنفسهم. من الجدير بالذكر خدمة لبحثنا أن نقول إن التسعينيات شهدت نهاية فترة طويلة من سيطرة الدولة على الإعلام. وليس بمستغرب أن تتداعى أيضًا هيمنة الدولة على مسألة تدويل الإسلام. وحدث هذا مع الشبكات الإسلامية العالمية المتشددة ووسائل إعلامها غير العلنية، وعلى الإنترنت على وجه التحديد. لكن بسبب طبيعة الإعلام العربي الجديد المتجاوزة لحدود العالم العربي، وخاصة مع الانتشار السريع للفضائيات، تكرر حدوث هذا الأمر في الفضاء العام الجديد الذي اتسم بالمنافسة.

ومنذ دخول الألفية الجديدة ونحن نشهد وضعًا تفقد فيه الدول سيطرتها على الإعلام، وتدخل فيه وسائل الاعلام المتعددة والمتجاوزة للحدود في منافسة شديدة. وأدى هذا الأمر إلى ظهور التخصص والمزيد من الجرأة في التسويق. ولجأت المحطات الفضائية حتى تكسب انتباه المشاهدين إلى طرق موضوعات تثير التحدي وتفتح الباب للرأي والرأي الآخر، وإلى السجالات، وإلى استضافة الجدد من نجوم الشاشة وتسويقهم.

لقد صار الإسلام موضوعًا جذابًا على ساحة الفضاء العام الجديد الداعي للوحدة العربية؛ كما أن للإسلام آراء مختلفة في السياسة، وهو موضوع مناقشة مستفيضة على مستوى الأفراد والمجتمع. أضف إلى ذلك أن الإسلام يرتبط ارتباطًا وثيقًا بهُوية معظم المشاهدين العرب، وإلى حد ما، بتحديد موقف العالم العربي من جيرانه، خاصة العالم الغربي.

ومن هنا تحول الإعلام الجديد إلى عامل مستقل قوي في تعريف الولاءات الإسلامية للجماهير التي تتابعه. وهذا غالبًا ما يكون خارج سيطرة الدول ووزارات الأوقاف أو الاعلام فيها. الواقع أن المفتي الرسمي نفسه عليه أن يدخل في منافسة مع كل من سواه حتى يكسب رضا الجمهور، على الأقل على شاشات الفضائيات الخاصة. وهذا هو ما

يفسر لنا لماذا نرى توليفات جديدة في الآراء مبنية على مواقف وسائل الاعلام، عادة ما يأخذ فيها مفتي الدولة صف أقل المواقف إسلاميةً من بين مواقف أهم دعاة الفضائيات.

من الأمور الجديدة أيضًا ظهور الدعاة من مختلف الأطياف، السياسية أو غير السياسية، الصوفية أو السلفية، من يركزون على صلاح الفرد أو من يدعون إلى العمل الجماعي. لكن تلك القدرة على التأثير في مفهوم المشاهدين عن الإسلام قيضت لهؤلاء الدعاة دورًا اجتماعيًّا وسياسيًّا مهمًّا. وهذا هو السبب في أنهم ضيوف دائمون على قنوات أخرى غير قنواتهم، كما يفسر لنا الاهتمام الكبير لجهات أمن الدولة بما يقوم به هؤلاء الدعاة. لذلك ينتظر منهم، عندما تقع أحداث جليلة ذات بعد ديني، أن يتعاملوا مع المشهد ويوجهوا جماهيرهم.

هذا هو ما حدث مع موضوع الرسوم الكاريكاتورية، عندما اندلعت الأزمة في مطلع عام ٢٠٠٦، وخرجت عن السيطرة، وقام بعض دعاة الفضائيات بدور في تعبئة مظاهرات المسلمين ونشرها في جميع أرجاء العالم العربي والإسلامي. غير أن بعض الدعاة الآخرين حاولوا تهدئة مشاعر المسلمين. وعندما بلغ الأمر منتهاه، رأينا للمرة الأولى كيف أنه من غير الممكن تجاهل الدعاة بعد الآن من قبل كبار العلماء الذين كان عليهم في النهاية أن يعلنوا اصطفافهم إلى جانب بعض هؤلاء الدعاة أو الوقوف في صفوف معارضيهم.

وتشكلت حركة جديدة لتدويل الإسلام تقوم على أسس أيديولوجية، تقف على أرضيتها كتلتان متعارضتان من العلماء، ويقوم فيها الدعاة بدور نشيط جنبًا إلى جنب مع زملائهم من الأكاديميين. وفيما يبدو فإن دولاً مثل مصر، والسعودية، والإمارات، كانت غائبة عن مشهد توافقات التدويل الجديد للإسلام. لكن هذا قد يكون ما يبدو على السطح.

وهكذا نرى أنه حتى لو عاد العلماء إلى المسرح عودة قوية، على خلفية الصحوة الإسلامية الكبرى، فإن العلم لم يعد هو السبيل الوحيد لكي يصبح الواحد منهم مرجعًا دينيًّا يرجع إليها المسلمون، حتى بين العلماء أنفسهم، ويبدو أن بعض المؤهلات مثل «المواءمات» السياسية والجاذبية التليفزيونية، هي التي تضمن للواحد منهم اعتراف الجماهير به أكثر من تميزه في العلم عن أقرانه.

قائمة المشاركين في هذا الكتاب

محمد أبو سمرة: طالب مرشح لنيل درجة الدكتوراه بعنوان:

"Attitudes to the Qur'an in Contemporary Arab Liberal Thought"

(بالعربية: «موقف الفكر الليبرالي العربي المعاصر من القرآن») من جامعة حيفا.

محمد العطاونة: محاضر بقسم دراسات الشرق الأوسط، بجامعة بن جوريون بالنقب. من أبحاثه:

Religion and State in the Contemporary Middle East: The Case of Saudi Arabia

(بالعربية: «الدين والدولة في الشرق الأوسط المعاصر: المملكة العربية السعودية نموذجًا). منشورة في:

Journal of Islamic State Practices in International Law 2 (2006), pp. 28–45

و

Fatwas and Ift à in Saudi Arabia: A History of Islamic Legal Thought, 1971–2000

(نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: الإسلام الوهابي في مواجهة تحديات الحداثة)

آنا بالدينيتي أستاذ مشارك بقسم تاريخ الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بكلية العلوم السياسية، جامعة بيروجيا، إيطاليا. ومن اصداراتها:

Orientalismo e colonialismo: La ricerca di consenso in Egitto all'impresa di Libia

(بالعربية: «الاستشراق والاستعمار: البحث عن التوافق في مصر حول المسألة الليبية»، وصدر عام ١٩٩٤) ومحررة لـ

Modern and Contemporary Libya: Sources and Historiographies

(بالعربية: «ليبيا المعاصرة والحديثة: المصادر وسجلات التاريخ» ٢٠٠٣)؛ وشاركت مع «أرماندو بيتاسيو» عام ٢٠٠٦ في تحرير

Dopo l'Impero Ottomano Stati-nazione e comunità religiose

(بالعربية: "الدول القومية والمجتمعات الدينية في فترة ما بعد الإمبراطورية العثمانية")

أوريت باشكين أستاذ مشارك بقسم دراسات حضارات ولغات الشرق الأدنى بجامعة شيكاغو. ومن اصداراتها: المشاركة مع "إسرائيل جيرشوني" و"ليات كوزما" في تحرير كتاب

Sculpturing Culture in Egypy

(بالعربية: «ثقافة النحت في مصر») الذي صدر عام ١٩٩٩ بالعبرية؛ ومقال:

"When Mu'awiya Entered the Curriculum: Some Comments on the Iraqi Education System in the Interwar Period"

(بالعربية: "عندما دخل معاوية المنهج: تعليقات على نظام التعليم في العراق في فترة ما بين الحربين") منشور في:

Comparative Education Review 50/3 (2006), pp.346–366

ومقال:

"Representations of Women in the Writings of the Iraqi Intelligentsia in Hashemite Iraq, 1921–1958"

(بالعربية: "صورة المرأة في كتابات المثقفين العراقيين أيام حكم الأسرة الهاشمية"، ١٩٢١-١٩٥٨)، منشور في

Journal of Middle East Women's Studies 4/1 (2008), pp. 53–82

وكتاب

The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq

(بالعربية: العراق الذي لا نعرفه: التعددية والثقافة في العراق أيام حكم الأسرة الهاشمية»)، ستانفورد، كاليفورنيا، ٢٠٠٨.

عاميت بيان أستاذ مساعد بقسم التاريخ، جامعة كليمسون، ساوث كارولينا، بالولايات المتحدة. كان عنوان رسالة الدكتوراه له

"The Ulema, Their Institutions and Politics in the Late Ottoman Empire"

(بالعربية: "العلماء، ومؤسساتهم، وسياساتهم في آخر أيام الإمبراطورية العثمانية" من جامعة برينستون عام ٢٠٠٦) ومما صدر له: مقال بعنوان:

"Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire,"

(بالعربية: "السياسة، والتجنيد العسكري، والتعليم الديني في آخر أيام الإمبراطورية العثمانية") منشور في مايو ٢٠٠٦ في:

International Journal of Middle East Studies 38/2 (May 2006), pp. 283–301

ومقال

"A 'Young Turk' Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire«

(بالعربية: «مفكر إسلامي تركي شاب: فيليب علي أحمد حلمي والإرث الفكري المتنوع آخر أيام الإمبراطورية العثمانية» منشور عام ٢٠٠٧) في

International Journal of Middle East Studies 39/4 (2007), pp. 607–625.

راينر برونر مدير البحوث في المركز الوطني للبحوث العلمية، في باريس. ومن اصداراته اشتراكه مع فيرنر ايند في تحرير

The Twelver Shi'a in Modern Times: Religious Culture and Political History

(بالعربية: " الشيعة الاثني عشرية في العصور الحديثة: الثقافة الدينية والتاريخ السياسي" ٢٠٠١)،

و

Die Schia und die Koranfälschung "

(بالعربية: "الشيعة وتزوير القرآن" ٢٠٠١)؛

و

Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shi'ism between Rapprochement and Restraint 2004

(نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: "الأزهر والشيعة: التقريب الإسلامي في القرن العشرين")

ديفيد كومينز أستاذ بقسم التاريخ، كلية ديكنسون. ومن اصداراته:

Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria

(بالعربية: "الإصلاح الإسلامي: السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أخر أيام الإمبراطورية العثمانية" ١٩٩٠)

و

Dictionary of Syria Historical

(بالعربية: «قاموس تاريخ سوريا» الطبعة الثانية ٢٠٠٤)؛

و

The Wahhabi Mission and Saudi Arabia

(بالعربية: «الرسالة الوهابية والمملكة العربية السعودية» ٢٠٠٦).

مائير هاتينا محاضر بقسم الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية بالجامعة العبرية في القدس. ومن اصداراته

Islam and Salvation in Palestine

(بالعربية: "الإسلام والخلاص في فلسطين" ٢٠٠١)؛

و

Politics of Identity in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt

(بالعربية: "سياسة الهوية في الشرق الأوسط: الفكر الليبرالي والتحدي الإسلامي في مصر" ٢٠٠٧)؛

و

Ulamà, Politics and the Public Sphere in the Middle East: An Egyptian Perspective

(بالعربية: " العلماء، والسياسة والمجال العام في الشرق الأوسط: من منظور مصري" ،تحت الطبع).

شمويل موريه أستاذ شرفي للغة والأدب العربي بمعهد الدراسات الآسيوية والأفريقية، بالجامعة العبرية بالقدس. ومن اصداراته: ترجمة وتحرير

al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt

(بالعربية: "تاريخ الجبرتي للشهور السبع الأولى من الاحتلال الفرنسي لمصر" ١٩٧٥)؛

و

Modern Arabic Poetry 1800–1970

(بالعربية: «الشعر العربي الحديث من ١٨٠٠ الى ١٩٧٠ -١٩٧٥»)؛

و

Studies in Modern Arabic Prose and Poetry

(بالعربية: «دراسات في النثر والشعر العربي الحديث ١٩٨٨»)؛

و

Napoleon in Egypt: al-Jabarti's Chronicle of the French Occupation 1798

(بالعربية: "نابليون في مصر: تاريخ الجبرتي عن الاحتلال الفرنسي ١٧٩٨ ١٩٩٣")؛

و

The Jewish Contribution to Nineteenth-Century Arabic Theatre

(بالعربية: "إسهام اليهود في المسرح العربي في القرن التاسع عشر"، ١٩٩٦) بالاشتراك مع بي سي سادجروف، وشارك مع "باتريشيا كرون" في تأليف:

The Book of Strangers: Medieval Arabic Graffiti on the Theme of Nostalgia

(بالعربية: "كتاب الغرباء: الرسوم العربية في القرون الوسطي حول موضوع الحنين للوطن" ٢٠٠٠)؛ وهو محرر النص العربي من "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" للجبرتي المأخوذ عن سيرة الجبرتي الذاتية.

رون شاهام محاضر رفيع بقسم الدراسات الإسلامية والشرق الأوسطية ورئيس مركز "نيحيميا ليفتزيون" للدراسات الإسلامية، بالجامعة العبرية بالقدس. ومن اصداراته:

Family and the Courts in Modern Egypt

(بالعربية: "الأسرة والمحاكم في مصر الحديثة" ١٩٩٧)؛ وهو محرر

Law, Custom and Statute in the Muslim World: Studies in Honor of Aharon Layish

(بالعربية:" القانون، والعرف، واللوائح في العالم الإسلامي: دراسات لتخليد ذكري أهارون لايش" ٢٠٠٦).

جاكوب سكوفجارد - بيترسون أستاذ الدراسات الإسلامية في معهد «كارستين نايبهور»، بجامعة كوبنهاجن، والرئيس السابق لمعهد الحوار المصري الدنماركي بالقاهرة. ومن اصداراته

Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of Dar al-Iftà 1997

(نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: «إسلام الدولة المصرية: مفتو وفتاوى دار الإفتاء»)، والمشاركة مع كورشولم نيلسين» في تحرير

Cities in the Middle East 1900–1950: Public Spheres in Transformation

(بالعربية: «مدن من الشرق الأوسط ١٩٠٠-١٩٥٠: تشكل الفضاءات العامة» ٢٠٠١).

مايكل ونتر أستاذ شرفي بقسم تاريخ أفريقيا والشرق الأوسط بجامعة تل أبيب. ومن اصداراته:

Society and Religion in Early Ottoman Egypt

(بالعربية: "المجتمع والدين في مصر مطلع الدولة العثمانية" ١٩٨٢)؛ و

Egyptian Society under Ottoman Rule 1517–1798, 1992

(نُقل إلى العربية وصدر بعنوان: "المجتمع المصري تحت الحكم العثماني ١٥١٧-١٧٩٨")؛ وهو محرر

Islam-Judaism— Judaism-Islam by Hava Lazarus-Yafeh

(بالعربية: "الإسلام واليهودية- اليهودية والإسلام" لـ "حافا لازاروس يافه، صدر بالعبرية عام ٢٠٠٣)؛ وشارك مع "أماليا ليفانوني" في تحرير:

The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society

(بالعربية: " المماليك في السياسة والمجتمع في مصر وسوريا" ٢٠٠٤)، وشارك مع ميري شيفر في تحرير

Turkey: The Ottoman Past and the Republican Present: Studies in Memory of Aryeh Shmuelevitz

(بالعربية: "تركيا: الماضي العثماني والحاضر الجمهوري: دراسات لتخليد ذكرى "آرييه شيملوتفيز"، صدر بالعبرية ٢٠٠٧)؛ وشارك مع إسرائيل رول واورين تال في تحرير

The Encounter of Crusaders and Muslims in Palestine: Arsuf and Sayyiduna ʿAli and other Coastal Sites: Archeological and Historical Studies

(بالعربية: " صدام الحملات الصليبية مع المسلمين على أرض فلسطين: أرسوف وصيدا على وغيرها من المواقع الساحلية: دراسات تاريخية وأثرية"، وصدر بالعبرية ٢٠٠٧).

دانيال زينسواين زميل باحث في مركز موشى ديان للدراسات الأفريقية والشرق الأوسطية، بجامعة تل أبيب. وشارك مع بروس مادي – فايتسمان في تحرير

The Maghrib in the 21st Century: Identity, Religion, Politics

(بالعربية: "المغرب في القرن الواحد والعشرين: الهوية، والدين، والسياسة" ٢٠٠٧)

ثبت المصادر والمراجع

أرشيفات عامة

Archivio Centrale dello Stato, Rome: CS MAI Ispettorato Scuole 156/1.

Archives d'Outre-Mer (Aix-en-Provence): FM, AP 1425.

ASMAE (Archivio Storico-Diplomatico del Ministero degli Aff ari Esteri), Rome: ASMAI Libia 109/1, 122/1–8, 126/1, 132/1–2, 148/1–5, 150/14, 150/13–51, 150/13–54, 150/19–47, 150/19–83, 150/31; ASMAI Aff ari Politici 1934–1955, 104/395; ASMAI Africa III 36; ARG 34.

Carlo Alfonso Nallino's private papers (deposited at the Istituto per l'Oriente, Rome): C1/1

كتب ومقالات

ʿAbd al-ʿAzim, ʿAli. Mashyakhat al-Azhar mundhu inshàiha hatta al-an. Cairo 1399/1979.

ʿAbd al-ʿAzim, Saʿid. Fatawa Islamiyya. Alexandria 1990.

ʿAbd al-ʿAziz Dȧud, Muhammad. al-Jamʿiyyat al-Islamiyya wa-dawruha fi nashr aldaʿwa al-Islamiyya. Cairo 1992.

ʿAbd al-Zahra, ʿUdayy Hatim. al-Najaf al-Ashraf wa-harakat al-tayyar al-islahi: 1908–1932. Beirut 2005.

Abir, Mordechai. Saudi Arabia in the Oil Era: Regime and Elites; Conflict and Collaboration. London 1988.

Abu Khalil, Asʿad. "Against the Taboos of Islam: Anti-Conformist Tendencies in Contemporary Arab Islamic Thought," in C. Butterworth and I. W. Zartman (eds.), Between the State and Islam. Cambridge 2001, pp. 110–133.

Abu Samra, Muhammad. Attitudes to the Qurʾan in Contemporary Critical Arab Thought. MA thesis, Tel Aviv University 2006 (Hebrew).

Abu Zahrah, Muhammad. Tȧrikh al-madhahib al-Islamiyya. London 1987.

Abu Zayd, Nasr Hamid. al-Tafkir fi zaman al-takfir. Cairo 1995.

Abun-Nasr, Jamil. "The Salafi yya Movement in Morocco: The Religious Basis of the Moroccan Nationalist Movement," in Albert Hourani (ed.), St. Antony's Papers (16), Middle Eastern Affairs (3). London 1963, pp. 90–105.

Abu-Rabiʿ, Ibrahim. Contemporary Arab Thought. London 2004.

Aburish, Said. The Rise, Corruption and Coming Fall of the House of

Saud. New York 1995. Adams, Charles C. Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad ʿAbduh. London 1933.

Ahmad, Qeyamuddin. The Wahhabi Movement in India. 2nd ed., Manohar 1994.

Ahmida, Ali Ahmed. Forgotten Voices: Power and Agency in Colonial and Postcolonial Libya. New York 2005.

Al-ʿAjami, Muhammad ibn Nasir. al-Rasâil al-mutabadala bayna Jamal al-Din alQasimi wa-Mahmud Shukri al-Alusi. Beirut 2001.

Akbulut, Ahmet. "Şeyhülislâm Mustafa Sabri ve Görüşleri (1869–1954)," İslamî Araştırmaları 6/1 (1992), pp. 32–43.

Akhavi, Shahrough. "Shiʿi ʿUlamâ," The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World. New York, 1995, vol. 4, pp. 261–265.

Akşin, Sina. İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele. Istanbul 1976.

——. Şeriatçı bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı. Ankara 1994.

Al-ʿAlami, Saʿd al-Din. Wathâiq al-hayha al-Islamiyya al-ʿulya 1967–1984. Jerusalem 1984.

Al-ʿAlawi, Muhammad Mahdi. Hibat al-Din al-Shahrastani. Baghdad 1929.

ʿAli, Saʿid Ismaʿil. Dawr al-Azhar fi 'l-siyasa al-Misriyya. Cairo 1986.

Albayrak, Sadık. Türkiye'de Din Kavgası. Istanbul 1973.

——. Son Devrin İslâm Akademisi: Dâr-ül Hikmet-il İslâmiye. Istanbul 1973.

——. Hilafet ve Kemalizm. Istanbul 1992.

——. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Meşihat Şeriat Tarikat Kavgası. 3 vols., Istanbul 1994.

Al-Alusi, Abu al-Th anå Shihab al-Din Mahmud al-Husayni. al-Fayd al-warid ʿala rawd marthiyat mawlana Khalid. Cairo 1861.

——. Sharh al-kharida al-ghaybiyya fi sharh al-qasida al-ʿayniyya, Cairo 1270 [1854].

——. al-Tafsir al-ʿajib al-masbuk sabk al-lujayn alayhi sutur al-dhhab al-musamma ruh al-maʿani fi tafsir al-Qurʾan al-ʿazim. Bulaq 1883–92.

Al-Alusi, Mahmud. Ruh al-maʿani fi tafsir al-Qurʾan al-ʿazim. Cairo 1927.

Al-Alusi, Mahmud Shukri. Kitab al-asrar al-ilahiyya: sharh al-qasida al-rifaʿiyya. Cairo 1887 or 1888.

——. al-Darå ir wa-ma yasughu li'l-shaʿir duna nathir. Cairo 1922–23.

——. Bulugh al-ʿArab fi maʿrifat ahwal al-ʿArab. Cairo 1924.

——. Tårikh Najd. Cairo 1925.

——. Masåil al-jahiliyya allati khalafa fi ha Rasul Allah ahl al-jahiliyya. Cairo 1928.

Altunsu, Abdülkadir. Osmanlı Şeyhülislâmları. Ankara 1972.

Amin, H. Ahmad. Risala taht al-ma. Kuwait 1992.

Amin, Sadiq. al-Da'wa al-Islamiyya. Amman 1978.

Anderson, Lisa. "Nineteenth Century Reform in Ottoman Libya," International Journal of Middle East Studies 16 (1984), pp. 325–348.

——. "Legitimacy, Identity and the Writing of History in Libya," in E. Davis and N. Gavrielides (eds.), Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory and Popular Culture. Miami 1991, pp. 71–91.

——. "The Development of Nationalist Sentiment in Libya, 1908–1922," in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. S. Simon (eds.), The Origins of Arab Nationalism. New York 1991, pp. 225–242.

——. "The Tripoli Republic, 1918–1922," in E. G. S. Joffe and K. S. McLachlan (eds.), Social and Economic Development of Libya. Wisbech 1982, pp. 43–79.

Anderson, Norman. Law Reform in the Muslim World. London 1976.

Antonius, George. The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement. New York 1965.

Antoun, Richard T. Muslim Preacher in the Modern World. Princeton, N.J., 1989.

Apter, David. The Politics of Modernization. Chicago 1965.

Arjomand, Said Amir. "Shi'ism, Authority, and Political Culture," in idem, Authority and Political Culture in Shi'ism, New York 1988, pp. 1–22.

Aroian, Lois A. The Nationalization of Arabic and Islamic Education: Dar al-ʿUlum and al-Azhar. Cairo 1983.

ʿAsfur, Jabir. Didd al-taʿassub. Beirut 2001.

Al-ʿAshmawi, Muhammad Saʿid. Haqiqat al-hijab wa-hujiyat al-hadith. Cairo 1995.

Assad, Talal. The Idea of Anthropology of Islam. Washington, D.C., March 1986.

Ateek, A. A. al-Azhar: The Mosque and the University. London n.d. [1950].

Atkin, Muriel. "The Rhetoric of Islamophobia," Central Asia and the Caucasus 1 (2000) pp. 123–132.

Atwan, Abdul Bari, and Jihad Khazen. "In the Saudi Pocket," Index on Censorship 25/2 (1996), pp. 50–55.

Ausiello, Alberto. La politica italiana in Libia. Rome 1939.

ʿAwad, Luwis. Muqaddima fi fiqh al-lugha al-ʿArabiyya. Cairo 1993 [1981].

Ayalon, Ami. The Press in the Arab Middle East, New York 1995.

——. Egypt's Quest for Cultural Orientation. Tel Aviv 1999.

——. Reading Palestine: Printing and Literacy, 1900–1948. Austin 2004.

Ayalon, David. "The Historian al-Jabarti and His Background," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 23 (1960), pp. 217–249.

Al-ʿAzmi, Mukhtar ibn Ahmad al-Muʾayyid. Jalå al-awham ʿan madhahib al-åima al-ʿizam. Damascus 1911.

Azra, Azyumardi. "The Transmission of al-Manar's Reformism to the Malay-Indonesian World: The Case of al-Imam and al-Munir," in Stéphane Dudoignon et al. (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London 2006, pp. 143–158.

Bachar, Shmuel, et al. Establishment Ulama and Radicalism in Egypt, Saudia Arabia, and Jordan. Washington, DC, 2006.

Al-Badawi, Mulaththam. ʿIsa Iskandar Måluf. Cairo 1969.

Al-Badri, ʿAbd al-ʿAziz. al-Islam bayna al-ʿulamå wa'l-hukam. Mecca 1966.

Badry, Roswitha. "Marjaʿiyya and Shura," in Rainer Brunner and Werner Ende (eds.), The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political Culture. Leiden 2001, pp. 188–207.

Baer, Gabriel. Studies in the Social History of Modern Egypt, Chicago 1969.

——. (ed.). The ʿUlamå in Modern History, Asian and African Studies 7 (special number, 1971).

——. "Popular Revolt in Ottoman Cairo," Der Islam 54/2 (1977), pp. 213–242.

Al-Baghdadi, ʿAbd al-Qahir. al-Farq bayna al-fi raq. Trans. and ed. Kate Chambers Seelye. New York 1920.

Al-Bahadili, Baqir Ahmad. al-Sayyid Hibat al-Din al-Shahrastani: atharuhu al-fi kriyya wa-mawaqifuhu al-siyasiyya. Beirut 2002.

Bailey, Winder. Saudi Arabia in the 19th Century. New York 1965.

Baker, Raymond W. Islam without Fear. Boston 2003.

Balbo, Italo. "La politica sociale fascista verso gli arabi della Libia," in Convegno di scienze morali e storiche, 4–11 ottobre 1938. Rome 1939, vol. 2, pp. 733–749.

Baldinetti, Anna. Orientalismo ecolonialismo: La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia. Rome 1997.

——. "Italian Studies on Tripolitania Tribes (1911–1915)," The Maghreb Review 22 (1997), pp. 162–166.

——. "Italian Colonial Studies on the Sufi Brotherhoods in Libya," in idem, Modern and Contemporary Libya: Sources and Historiographies. Rome 2003, pp. 125–139.

Al-Banna, Jamal. Kalla thumma kalla. Cairo 1994.

Bannerth, Ernst. "Aspects humains de la Shadhiliyya en Égypte," Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire 11 (1972), pp. 237–247.

Al-Baquri, Ahmad Hasan. Baqaya al-dhikrayat. Cairo 1408/1988.

Barraclough, Steven. "al-Azhar: Between the Government and the Islamists," Middle East Journal 52/2 (1998), pp. 236–249.

Al-Baruni, Zaʿima. Safahat khalida min al-jihad li'l-mujahid al-Libi Sulayman al-Baruni. Tripoli 1964, vol. 1.

Bashkin, Orit. "Representations of Women in the Writings of the Iraqi Intelligentsia in Hashemite Iraq, 1921–1958," Journal of Middle East Women's Studies 4/1 (2008), pp. 56–61.

——. The Other Iraq: Pluralism and Culture in Hashemite Iraq. Stanford, CA, 2008.

Al-Bayanuni, Ahmad ʿIzz al-Din. al-Amr bi'l-maʿaruf wa'l-nahi ʿan al-munkar. Cairo 1985. Al-Bayyumi, Muhammad Rajab. al-Nahda al-Islamiyya fi siyar aʿlamiha al-muʿasirin. Damascus 1420/1999.

Behrens-Abouseif, Doris. Egypt's Adjustment to Ottoman Rule: Institutions, Waqf and Architecture in Cairo, 16th and 17th Centuries. Leiden 1994.

Bein, Amit. "The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876–1924)." Ph.D. dissertation, Princeton University 2006.

——. "Politics, Military Conscription, and Religious Education in the Late Ottoman Empire," International Journal of Middle East Studies 38/2 (2006), pp. 283–301.

Berkes, Niyazi. The Development of Secularism in Turkey. New York 1998.

Berkey, Jonathan P. The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education. Princeton 1992.

——. "The Mamluks as Muslims: The Military Elite and the Construction of Islam in Medieval Egypt," in Thomas Philipp (ed.), The Mamluks in Egyptian Politics and Society. Cambridge 1998, pp. 163–173.

——. The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1880. Cambridge 2003.

Biasutti, Gianbattista. La politica indigena italiana in Libia: Dall'occupazione al termine del governatorato di Italo Balbo (1911–1940). Pavia 2004.

Bin Qasim, ʿAbd al-Rahman. al-Durar al-saniyya fi'l-ajwiba al-najdiyya. Riyadh 1965.

Binder, Leonard. Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago 1988. Birinci, Ali. Hürriyet ve İtilâf Fırkası. Istanbul 1990.

Bjoerneboe, Lars. In Search of the True Political Position of the ʿUlamå: An Analysis of the Aims and Perspectives of the Chronicles of ʿAbd al-Rahman al-Jabarti (1753–1825). Damascus 2007. Bligh, Alexander. "The Saudi Religious Elite (ʿUlamå) as Participant in the Political System of the Kingdom," International Journal of Middle East Studies 17 (1985), pp. 37–50.

Boberg, Dirk. Ägypten, Naǧd und der Hiǧaz: Eine Untersuchung zum religiös-politischen Verhältnis zwischen Ägypten und den Wahhabiten, 1923–1936, anhand von in Kairo veröff entlichten pro- und antiwahhabitischen Streitschrift en und Presseberichten. Bern 1991.

Bono, Salvatore. "Islam et Politique Coloniale en Libye," The Maghreb Review 13 (1988), pp. 70–76.

——. "Colonialismo italiano in Libia," in V. Pirro (ed.), L'altro Mediterraneo. Terni 1991, pp. 21–37.

——. "L'historiographie sur la résistance anticoloniale en Libye

(1911–1912)," in A. Baldinetti (ed.), Modern and Contemporary Libya: Sources and Historiographies. Rome 2003, pp. 37–48.

Botiveau, Bernard. "L'Ecole de la magistrature shar'i (1907–1930) et la production d'un droit islamique réformé," in Alain Roussillon (ed.), Entre réforme sociale et mouvement national: Identité et modernisation en Egypte (1882–1962). Cairo 1995, pp. 549–564.

Boullata, Issa. Trends and Issues in Contemporary Arab Thought. Albany 1990.

Browers, Michaelle, and Charles Kurzman (eds.). An Islamic Reformation? Lanham 2004.

Bruce, Steve. Religion in the Modern World. Oxford 1996.

Brunner, Rainer. Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint. Leiden 2004.

Bunt, Gary R. Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments. London 2003.

Burke, Peter. Popular Culture in Early Modern Europe. London 1978.

Al-Buti, Muhammad Sa'id, and Tayyib Tizini. al-Islam wa'l-'asr. Damascus 1999.

Butti, Rafâil. al-Sahafa fi 'l-'Iraq. Cairo 1955.

Califano, Giuseppe. Il regime dei beni" auqàf" nella storia e nel diritto dell'Islam: Seguito da note ed appunti sugli "Auqàf" della Tripolitania e da uno schema di progetto per la riorganizzazione della Amministrazione degli auqàf el G'auama' in Libia. Tripoli 1913.

Cardinal, Monique C. "Islamic Legal Th eory Curriculum: Are the Classics Taught Today?" Islamic Law and Society 12 (2005), pp. 224–272.

Carter, B. L. "On Spreading the Gospel to Egyptians Sitting in the Dark: The Political Problem of Missionaries in Egypt in the 1930s," Middle Eastern Studies 20 (1984), pp. 18–36.

Cerbella, Gino. Fascismo e islamismo. Tripoli 1938.

Chalabi, Tamara. The Shiʿis of Jabal ʿAmil and the New Lebanon. New York 2006. Chamberlain, Michael. Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350. Cambridge 1994.

Christmann, Andreas. "Islamic Scholar and Religious Leader: Shaikh Muhammad Saʿid Ramdan al-Buti," in J. Cooper, R. L. Nettler and M. Mahmoud (eds.), Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond. London 1998, pp. 57–81.

——. "Proofs of Dilettantism: The Construction of Norm and Deviancy in the Responses to Mohamad Shahruor's Book al-Kitab wa'l-Qurʾan: Qiråa Muʿasira," Die Welt des Islams 44/2 (2004), pp. 20–73.

Cleveland, William. The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Satiʿ al-Husri. Princeton 1971.

Cole, Juan R. I. Roots of North Indian Shiʿism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859. Berkeley 1988.

——. "Indian Money and the Shiʿi Shrine Cities of Iraq, 1786–1850," Middle East Studies 22/4 (1986), pp. 461–480.

——. "Printing and Urban Islam in the Mediterannean World, 1890–1920," in Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly (eds.), Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean. New York 2002, pp. 344–364.

Commins, David Dean. Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria. New York 1990.

——. The Wahhabi Mission and Saudi Arabia. London 2006.

Cook, Mariam. "Syria," in Derek Jones (ed.), Censorship: A World Encyclopedia. London 2001, pp. 2363–2367.

Cook, Michael. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought. Cambridge 2000.

Cooperson, Michael. Classical Arabic Biography: The Heirs of the Prophets in the Age of al-Mâmun. Cambridge 2000.

Corò, Francesco. "Una interessante pagina di storia libica. Suleiman el Baruni, il sogno di un principato berbero e la battaglia di Asàaba 1913," Gli Annali dell'Africa Italiana 1/3–4 (1938), pp. 959–969.

Costet-Tardieu, Francine. "Un projet de réforme pour l'Université d'al-Azhar en 1928: le Mémorandum du shaykh al-Marâghî," Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 95–98 (2002), pp. 169–187.

——. Un réformiste à l'université al-Azhar: Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881–1945). Cairo 2005.

Coulson, Noel J. A History of Islamic Law. Edinburgh 1964.

Coury, Ralph M. The Making of an Egyptian Arab Nationalist: The Early Years of Azzam Pasha, 1893–1936. Reading 1998.

Crecelius, Daniel. "al-Azhar in Revolution," Middle East Journal 20 (Winter 1966), pp. 34–49.

——. "The Ulama and the State in Modern Egypt." Ph.D. dissertation, Princeton University 1967.

——. "The Emergence of the Shaykh al-Azhar as the Pre-eminent Religious Leader in Egypt," in Colloque International sur l'Histoire du Caire. Cairo 1972, pp. 109–123.

——. "Non-Ideological Responses of the Egyptian Ulama to Modernization," in Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufi s. Berkeley 1972, pp. 167–209.

——. The Roots of Modern Egypt: A Study in the Regimes of Ali Bey al-Kabir and Muhammad Bey al-Dhahab. Chicago 1981.

Cresti, Federico. "Per uno studio delle «elites» politiche nella Libia indipendente: la formazione scolastica (1912–1942)," Studi Storici 41/1 (2000), pp. 121–158.

Crone, Patricia, and Martin Hinds. God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge 1986.

Crystal, Jill. Oil and Politics in the Gulf: Rulers and Merchants in Kuwait and Qatar. New York 1990.

Davis, Eric. Memories of the State: Politics, History and Collective Identity in Modern Iraq. Berkeley 2005.

——. "Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil Producing Countries" in Eric Davis and Nicolas Gavrielides (eds.), Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory, and Popular Culture. Miami 1991, pp. 1–35.

Davis, John. "The Social Relations of the Production of History," in E. Tonkin, M. McDonald and M. Chapman (eds.), History and Ethnicity. London 1989, pp. 104–120.

Dawn, Ernest C. "The Formation of Pan-Arab Ideology in the Inter-war Years," International Journal of Middle Eastern Studies 20/1 (1988), pp. 67–91.

De Marco, Ronald Reinald. The Italianization of African Natives: Government Native Education in the Italian Colonies, 1890–1937. New York 1943.

Del Boca, Angelo. Gli Italiani in Libia: Tripoli bel suol d'amore, 1860–1922. Rome 1988. Deringil, Selim. The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimization of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909. London 1998.

Dodge, Bayard. al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning. Washington, DC, 1961.

Dodge, Toby. Inventing Iraq: the Failure of Nation Building and a History Denied. New York 2003.

Al-Duwaysh, Ahmad ibn ʿAbd al-Razzaq. Fatawa al-lajna al dåima li'l-buhuth al ʿilmiyya wa'l-ift å. Riyadh 2000.

Düzdağ, M. Ertuğrul (ed.). Üstad Ali Ulvi Kurucu Hatıraları. 2 vols., Istanbul 2007.

Eccel, A. Chris. Egypt, Islam and Social Change: al-Azhar in Conflict and Accommodation. Berlin 1984.

Eickleman, Dale F. Knowledge and Power in Morocco: The Education of a Twentieth Century Notable. Princeton 1985.

——. "Clash of Cultures? Intellectuals, their Public, and Islam," in S. A. Dudognon, K. Hisao and K. Yasushi (eds.), Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, Transformation, Communication. London 2006, pp. 289–304.

Eickelman, Dale F., and Jon W. Anderson (eds.), New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere. Bloomington 1999.

Eisenstadt, Shmuel N. Comparative Civilizations and Multiple Modernites. 2 vols., Leiden 2003. Elissa-Mondeguer, Nadia. "al-Manâr de 1925 à 1935: la dernière décennnie d'un engagement intellectuel," Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée 95–98 (2002), pp. 205–226. Elshakry, Marwa. "Darwin's Legacy in the Arab East: Science, Religion and Politics, 1870–1914." Ph.D. dissertation, Princeton University 2003.

Ende, Werner. Arabische Nation und islamische Geschichte: die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. Beirut 1977.

——. "Ehe auf Zeit (mut'a) in der innerislamischen Diskussion der Gegenwart," Die Welt des Islams 20 (1980), pp. 1–43.

——. "al-Shahrastani, Sayyid Muhammad ʿAli al-Husayni, Known as Hibat al-Din alShahrastani," Encyclopaedia of Islam, Leiden 1997, vol. 9, pp. 216–217.

——. "Von der Resignation zur Revolution: wie ein Molla 1928 den schiitischen Lehrbetrieb reformieren wollte und was daraus geworden ist," in Benedikt Reinert and Johannes Thomann (eds.), Islamische Grenzen und Grenzübergänge. Bern 2007, pp. 171–190.

Ernst, Carl W. "Ideological and Technological Transformations of Contemporary Sufism," in Miriam Cook and Bruce B. Lawrence (eds.), Muslim Networks from Hajj to Hip Hop. Chapel Hill 2005, pp. 191–207.

Ertur, Esat K. Tamu Yelleri. Ankara 1994. Esposito, John L. The Islamic Threat: Myth or Reality. 2nd ed., New York 1995.

—— (ed.). The Oxford Dictionary of Islam. Oxford 2003. Esposito, John L., and John O. Voll. Makers of Contemporary Islam. Oxford 2001.

Faroqhi, Suraiya, Bruce McGowan and Donald Quantaert. An Economic and Social History of the Ottoman Empire. Cambridge 1994.

Fatawa Mustafa al-Zarqå. Damascus 1999.

Fatawa ʿulamå al-Muslimin bi tahrim al-bayʿ wa'l-tanazul wa'l-taʿwid ʿan ard Filastin. Amman 2000.

Fattah, Hala. "Wahhabi' Infl uences, Salafi Responses: Shaikh Mahmud

Shukri and the Iraqi Salafi Movement, 1745–1930," Journal of Islamic Studies 14/2 (2003), pp. 127–148.

Faydi, Sulayman. Mudhakkirat Sulayman Faydi min ruwwad al-nahda al-ʿarabiyya fi 'l ʿIraq. Beirut 1998.

Fayyad, Amir Hasan. Judhur al-fikr al-ishtiraki wa'l taqaddumi fi 'l-ʿIraq: 1920–1934. Beirut 1980.

Al-Fridan, ʿAdil. al-Muntaqa min fatawa fadilat al-Shaykh Salih b. Fuzan b. ʿAbd Allah al-Fuzan. Beirut 1999.

Galal, Ehab. "Religionens synlighed på arabisk satellit TV." M.A. thesis, Copenhagen University 2006.

Gallagher, Nancy E. "Islam and Secularism in Cairo: An Account of the Dar al-Hikma Debate," Middle Eastern Studies 25/2 (1989), pp. 208–215.

Garcin, J.-C. "Histoire, opposition politique et piétisme traditionaliste dans le Husn al-Muhadara de Suyuti," Annales Islamologiques 7 (Cairo 1966), pp. 33–88.

Gellner, Ernest. Muslim Society. Cambridge 1981. Gelvin, James. "Post hoc ergo propter hoc? Reassessing the Lineages of Nationalism in Bilad al-Sham," in Thomas Philipp and Christoph Schumann (eds.), From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon. Beirut 2004, pp. 127–142.

Geoffroy, Éric. Le Soufi sme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mameloukes et les premiers Ottomans. Damascus 1995.

Gerber, Haim. Islamic Law and Culture, 1600–1840. Leiden 1999.

——. "Palestine and other Territorial Concepts in the 17th Century," International Journal of Middle East Studies 30 (1998), pp. 563–72.

Gershoni, Israel. "The Reader: Another Production—The Reception of Haykal's Biography of Muhammad and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930s," Poetics Today 15/2 (1994), pp. 241–277.

Gershoni, Israel, and James Jankowski. Redefining the Egyptian Nation, 1930–1945. Cambridge 1995.

——. "Rethinking the Formation of Arab Nationalism in the Middle East, 1920–1945," in idem, Rethinking Nationalism in the Arab Middle East. New York 1997, pp. 3–25.

Gesink, Indira Falk. "Beyond Modernisms: Opposition and Negotiation in the Azhar Reform Debate in Egypt, 1870–1911." Ph.D. dissertation, Washington University, St. Louis 2000.

Al-Ghabashi, Shuʿayb. Sihafat al-Ikhwan al-Muslimin: dirasa fi 'l-nashʾa wa'l-madmun (min 1933 ila 1954). Cairo 1421/2000.

Al-Ghamidi, Saʿid. al-Inhiraf al-ʿaqdi fi adab al-hadatha wa-fikriha. Cairo 2003.

Ghazal, Amal. "Sufism, Ijtihad and Modernity: Yusuf al-Nabhani in the Age of ʿAbd al-Hamid II," Archivum Ottomanicum 19 (2001), pp. 239–272.

Al-Ghazzi, Najm al-Din. al-Kawakib al-sàira bi-aʿyan al-miʾa al-ʿashira, ed. J. S. Jabbur. Beirut 1945.

Gibb, H. A. R. Modern Trends in Islam. Chicago 1947.

Gilliot, Cl. "ʿUlamà," Encyclopaedia of Islam, Leiden 1998, vol. 10, pp. 801–805.

Glass, Dagmar. Der Muqtataf und seine Öfentlichkeit: Aufk lärung, Räsonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschrift enkommunikation. Würzburg 2004.

Governo della Tripolitania. Progetto di ordinamento dell'amministrazione dei beni aukaf della Tripolitania. Tripoli n.d.

Gräf, Bettina. "Sheikh Yusuf al-Qaradawi in Cyberspace," Die Welt des Islams 47 (2007), pp. 403–421.

Green, D. F. Arab Theologians on Jews and Israel. Geneva 1976.

Grunebaum, Gustave E. von. Medieval Islam: a Study in Cultural Orientation. 2nd ed., Chicago 1953.

Haarmann, Ulrich. "Joseph's Law—the Careers and Activities of Mamluk Descendants before the Ottoman Conquest of Egypt," in T. Philipp and U. Haarmann (eds.), The Mamluks in Egyptian Politics and Society. Cambridge 1998, pp. 55–84.

Haenni, Patrick. L'islam de marché. Paris 2005.

Hafız, Kemal. Cemiyet-i Hafi yye İşkenceleri yahud bir Sergüzeşt-i Hunin. Istanbul 1993 [1911]. Haim, Sylvia. "State and University in Egypt," in C. D. Harris and M. Horkheimer (eds.), Universität und moderne Gesellschaft . Frankfurt 1959, pp. 99–118.

Hallaq, Wael B. A History of Islamic Legal Theories. Cambridge 1997.

——. "Can the Shari'a Be Restored?" in Yvonne Y. Haddad and Barbara F. Stowasser (eds.), Islamic Law and the Challenge of Modernity. Walnut Creek, CA, 2004, pp. 21–53.

Halstead, John P. Rebirth of a Nation: The Organization and Rise of Moroccan Nationalists. Cambridge, MA, 1969.

Hammoudi, Abdellah. "The Reinvention of Dar al-Mulk: The Moroccan Political System and Its Legtimation," in Rahma Bourquia and Susan Gilson Miller (eds.), In The Shadow of the Sultan: Culture, Power, and Politics in Morocco. Cambridge, MA, 1999, pp. 129–175.

Hanioğlu, M. Şükrü. The Young Turks in Opposition. New York 1995.

——. Preparation for a Revolution: The Young Turks 1902–1908. Oxford 2001.

Hart, David M. "Tribalism: The Backbone of the Moroccan Nation," Journal of North African Studies 4/2 (1999), pp. 7–22.

——. "Rural and Tribal Uprisings in Post-Colonial Morocco 1957–60: An Overview and a Reappraisal," Journal of North African Studies 4/2 (1999), pp. 84–102.

Hasan, Noorhaidi. "Between Transnational Interest and Domestic Politics: Understanding Middle Eastern Fatwas on Jihad in the Moluccas," Islamic Law and Society 12 (2005), pp. 73–92.

Al-Hasani, 'Abd al-Razzaq. Tarikh al-thawra al-'Iraqiyyya. Sayda 1935.

Hathaway, Jane. "Sultans, Pashas, Taqwims, and Muhimmes," in D. Crecelius (ed.), Eighteenth Century Egypt. Claremont 1990, pp. 107–117.

——. "Problems of Periodization in Ottoman History," The Turkish Studies Association Bulletin 20 (1996), pp. 25–31.

——. The Politics of Households in Ottoman Egypt: The Rise of the Qasdaghlis. Cambridge 1997.

Hatina, Meir. "Historical Legacy and the Challenge of Modernity in the Middle East: The Case of al-Azhar in Egypt," The Muslim World 93 (January 2003), pp. 51–68.

——. "Between Harmony and Dissent: ʿUlamå and Nationalist Movements in the Middle East," in M. Gammer (ed.), Community, Identity and the State. London 2004, pp. 116–131.

——. "ʿUlamå and the Cult of Death in Palestine," Israel Affairs 12 (January 2006), pp. 29–51.

——. Identity Politics in the Middle East: Liberal Thought and Islamic Challenge in Egypt. London 2007.

——. ʿUlamå, Politics and the Public Sphere in the Middle East: An Egyptian Perspective (forthcoming). Hawwa, Saʿid. Hadhihi tajribati wa-hadhihi shahadati. Cairo 1987.

——. Kay la namdi baʿidan ʿan ihtiyajat al-ʿasr. Beirut 1988.

Haykal, Muhammad Fayid. "al-Nass al-Qurʾani ʿala al-tariqa al-yasariyya," Majallat al-Azhar (October 1991), pp. 271–275.

Haykel, Bernard. Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani, Cambridge 2003.

Heer, Nicholas (ed.). Islamic Law and Jurisprudence: Studies in Honor of Farhat J. Ziadeh. Seattle 1990, pp. 175–198.

——. "Outlining Comments for Panel: The Transformation of Islamic Law from Jurists' to Statute Law and Its Repercussions," The Joseph Schacht Conference on Theory and Practice in Islamic Law. Leiden-Amsterdam 1994.

Hinnebusch, Raymond A. "State and Islamism in Syria," in Abdel Salam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami (eds.), Islamic Fundamentalism. Boulder 1996, pp. 199–214.

Hoexter, M., S. N. Eisenstadt and N. Levtzion (eds.). The Public Sphere in Muslim Societies. New York 2002. Holt, P. M. "al-Jabarti's Introduction to the History of Ottoman Egypt," Bulletin of the School of Oriental and African Studies 25 (1962), pp. 38–51.

Hourani, Albert. Arabic Thought in the Liberal Age. London 1962. Hurvitz, Nimrod. The Formation of Hanbalism: Piety and Power. London 2002.

Hüseyin, Cahid. Kavgalarım. Istanbul 1326 [1910].

Huwaydi, Fahmi. al-Muftarun. Cairo 1996.

——. al-Qur'an wa'l-sultan. 3rd ed., Cairo 1991.

Huyette, Summer Scott. Political Adaptation in Saudi Arabia: A Study of the Council of Ministers. Boulder 1985.

Ibn ʿAbd al-Wahhab, Muhammad. Muʾallafat al-shaykh al-imam Muhammad Bin ʿAbd al-Wahhab. Riyadh n.d.

Ibn Baz, ʿAbd al-ʿAziz, et al. Fatawa ʿulamà al-balad al-haram. Cairo 1999.

——. "Hukm al-tahakum ila al-ʿadat wa'l-aʿraf al-qabaliyya," in al-Shuwayʿir, Majmuʿ fatawa wa-maqalat mutanawwiʿa. Riyadh 1997.

Ibn Hanbal, Ahmad. Musnad. Beirut 1993.

Ibn al-Husayn, Faysal. Faysal ibn al-Husayn, fi khutabihi wa-aqwalihi. Baghdad 1946.

Ibn Ibrahim, Muhammad. "Tahkim al-qawanin," in Fatawa wa-rasàil samahat alshaykh Muhammad bin Ibrahim. Mecca 1978.

Ibn Jirjis, Dàud ibn Sulayman. Sulh al-ikhwan min ahl al-iman. Bombay 1888–89.

Ibn Taymiyya, Ahmad. al-Ihtijaj bi'l-Qadar. Cairo 1962.

Ibn Tulun, Shams al-Din. Qudat Dimashq: al-Thaghr al-bassam fi dhikr man wulliya qadà al-Sham, ed. Salah al-Din al-Munajjid. Damascus 1956.

——. Mufakahat al-khillan fi hawadith al-zaman, ed. M. Mustafa. 4 vols., Cairo 1962.

ʿImara, Muhammad. Suqut al-ghuluw al-ʿalmani. Cairo 1995.

——. Al-Islam wa'l-siyasa. Cairo 1997.

——. Al-Islam bayna al-tanwir wa'l-tazwir. Cairo 2002.

Insabato, Enrico. Gli Abaditi del Gebel Nefusa e la politica islamica in Tripolitania. Rome 1918. ʿIsa, Ibrahim. "al-Islam wa-mafh um huriyat al-ibdaʿ," in [no editor], al-Musadara. Cairo 1994. Al-Isfahani, Rida. Naqd falsafat Darwin. Baghdad 1914. Al-Iskandarani, ʿAbd al-Qadir. al-Nafh a al-zakiyya fi 'l-radd ʿala shubuhat al-fi rqa alwahhabiyya. Damascus 1922.

Ismail, Salwa. Rethinking Islamist Politics. London 2003.

Izzidien, Yousif. *Modern Iraqi Poetry*. Cairo 1971.

Al-Jabarti, ʿAbd al-Rahman. *ʿAjàib al-athar fi 'l-tarajim wa'l-akhbar*. Cairo 1297/1880 [1958].

Jansen, Johannses J. G. *The Dual Nature of Islamic Fundamentalism*. Ithaca 1997.

Jones, Derek. "Tunisia," in idem, *Censorship: A World Encyclopedia*. London 2001, pp. 2465–2469.

——. "Morocco," in idem, *Censorship: A World Encyclopedia*. London 2001, pp.1634–1631 .

Juynboll, G. H. A. *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussions in Modern Egypt*. Leiden 1969.

Kamal al-Din, Muhammad ʿAli. *al-Najaf fi rubʿ qarn mundhu sanat 1908: haqàiq wawathàiq wa mudhakkarat min tàrikh al-ʿIraq al-siyasi*. Beirut 2005.

Kara, İsmail. "Turban and Fez: Ulema as Opposition," in Elisabeth Özdsalga (ed.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. London 2005, pp. 162–200.

Karaman, Hayreddin. "Mustafa Sabri Efendinin Kader İnancı Üzerine Bir Tartışma," *Diyanet Gazetesi* 103 (1974), pp. 6–7.

Karay, Refi k Halid. *Minelbab İlelmihrab*. Istanbul 1992.

Kaşıkçı, Osman. *İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle*. Istanbul 1997.

Al-Kasm, ʿAta. *al-Aqwal al-murdiya fi 'l-radd ʿala al-wahhabiyya*. Cairo 1901.

Kayalı, Hasan. "Elections and the Electoral Process in the Ottoman Empire, 1876–1919," *International Journal of Middle East Studies* 27 (1995), pp. 265–286.

Kechichian, Joseph. "The Role of the ʿUlamà in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," *International Journal of Middle East Studies* 18 (1986), pp.71–53 .

Keddie, N. R. (ed.). *Scholars, Saints and Sufi s*. Berkeley 1972.

Kedourie, Elie. "Egypt and the Caliphate, 1915–52," in idem, *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies*. London 1970 (repr. Chicago 2004), pp.212–177 .

Kerr, Malcolm. *Islamic Reform*. Berkeley 1966.

Khadduri, Majid. *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore 1984.

Al-Khafaji, Muhammad ʿAbd al-Munʿim. *al-Azhar fi alf ʿam*. 3 vols., Beirut1408/1988 .

Khalid, Adeeb Khalid. "A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan," *International Journal of Middle East Studies* 35/4 (2003), pp. 573–598.

Khalidi, Rashid. "The 1912 Election Campaign in the Cities of Bilad al-Sham," *International Journal of Middle East Studies* 16 (1984), pp. 461–474.

——. *Palestinian Identity*. New York 1997.

Al-Khatib, Muhibb al-Din. *al-Azhar: madihi wa-hadiruhu wa'l-haja ila islahihi*. Cairo27–1345/1926 .

——. *al-Duktur Salah al-Din al-Qasimi, 1305–1344: Safahat min tårikh al-nahda al-ʿArabiyya fi awåil al-qarn al-ʿishrin*. Cairo 1959.

Khbah, Mustafa. *Journalism in the Eye of the Storm: The Political Press Shapes Public Opinion, 1929–1939*. Jerusalem 2004 (Hebrew).

Khurshid, Ahmad, and Zafar I. Ansari (eds.). *Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'La Mawdudi*. London 1979, pp. 43–49.

Kılıç, Yusuf. "Şeyhülislâm Tokat'lı Mustafa Sabri Efendi," *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*. Tokat 1987, pp. 613–630.

Knysh, Alexander. "A Clear and Present Danger: 'Wahhabism' as a Rhetorical Foil," *Saudi-American Forum*, 24 November 2003.

Kostiner, Joseph. "Transforming Dualities: Tribe and State Formation in Saudi Arabia," in Philip Khoury and Joseph Kostiner (eds.), *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley 1990, pp. 226–248.

Krämer, Gudrun. "Drawing Boundaries: Yusuf al-Qaradawi on Apostasy," in Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*. Leiden 2006, pp. 181–217.

Kramer, Martin. "Shaykh Maraghi's Mission to the Hijaz, 1925," *Asian and African Studies* 16 (1982), pp. 121–136.

——. *Islam Assembled: The Advent of the Muslim Congresses*. New York 1986.

——. "Introduction," in idem, *Shi'ism, Resistance and Revolution*, Boulder 1987, pp. 1–18.

——. "The Religious Establishment in Crisis," in Ami Ayalon (ed.), *Regime and Opposition in Egypt*. Tel Aviv 1984, pp. 93–112 (Hebrew).

Kupferschmidt, Uri M. *The Supreme Muslim Council*. Leiden 1987.

——. "Western Technologies, Big and Small, in the Middle East" (unpublished paper).

Labanca, Nicola. "Gli Studi Italiani sul colonialismo italiano in Libia," in N. Labanca and P. Venuta (eds.), *Un colonialismo, due sponde del Mediterraneo*. Pistoia 2000, pp. 19–32.

——. "Quale Nodo," in *Un nodo: Immagini e documenti sulla repressione coloniale italiana in Libia*. Manduria-Bari-Rome 2002, pp. 5–22.

Landau, Jacob. *The Politics of Pan-Islam*. Oxford 1994.

Landau, Rom. *Search for Tomorrow*. London 1938.

Lane, Edward. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London-New York 1954, pp. 228–253.

Lapidus, Ira M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, MA. 1967.

Layish, Aharon. "Shari'a and Custom in the Muslim Family in Israel," *Hamizrah Hehadash* 23/4 (1974), pp. 377–409 (Hebrew).

——. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law," *Middle Eastern Studies* 14 (1978), pp. 263–277.

——. "Custom and Shari'a in the Bedouin Family According to Legal Documents from the Judaean Desert," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*42/1 (1979), pp. 29–45.

——. "'Ulamā and Politics in Saudi Arabia," in M. Heper and R. Israeli (eds.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*. London 1984, pp. 29–63.

——. "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine," *Journal of the American Oriental Society* 107 (1987), pp. 279–292.

——. "The Transformation of the Shar'ia from Jurists' Law to Statutory Law in the Contemporary Muslim World," *Die Welt des Islams* 44/1 (2004), pp. 85–113.

Layish, Aharon, and Gabriel R. Warburg. *The Reinstatement of Islamic Law in Sudan under Numayri: An Evaluation of a Legal Experiment in the Light of Its Historical Context, Methodology, and Repercussions*. Leiden 2002.

Lazarus-Yafeh, Hava. *Studies in al-Ghazzali*. Jerusalem 1975.

Le Gall, Michel. "Forging the Nation-State: Some Issues in the Historiography of Modern Libya," in M. Le Gall and K. Perkins (eds.), *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*. Austin 1997, pp. 95–108.

Lemke, Wolf-Dieter. *Mahmud Šaltut (1893–1963) und die Reform der Azhar. Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*. Frankfurt 1980.

Lewis, Bernard. *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*. London 2002.

Lia, Brynjar. *The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement, 1928–1942*. Reading 1998.

Lissir, Fathi. "Ihtirab al-zåamat al-wataniyya fi Tarabulus al-Gharb fi matlaʿ ʿishrinat al-qarn al-ʿishrin," *Revue d'Histoire Maghrebine* 28/104 (2001), pp. 465–498.

Litvak, Meir. *Shiʿi Scholars of Nineteenth-Century Iraq: The ʿUlamå of Najaf and Karbalå*. New York 1998.

——. "Money, Religion, and Politics: The Oudh Bequest in Najaf and Karbala', 1850–1903," *International Journal of Middle East Studies* 23/1 (2001), pp. 1–21.

——. "The Concept of Freedom in Modern Islamic Thought," *Historia* 16 (July 2005), pp. 55–80 (Hebrew).

Long, C. W. R. *British Pro-Consuls in Egypt, 1914–1929: The Challenge of Nationalism*. London 2005.

Lübben, Ivesa. "Die Angst der Azhar vor der Moderne," in Sigrid Faath (ed.), *Politische und gesellschaft liche Debatten in Nordafrika, Nah- und Mittelost. Inhalte, Träger, Perspektiven*. Hamburg 2004, pp. 193–220.

Luizard, Pierre-Jean. "al-Azhar: Institution sunnite réformée," in Alain Roussillon (ed.), *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernisation en Egypte (1882–1962)*. Cairo 1995, pp. 519–548.

Lutfi , Wael. *Zahirat al-du'a al-judad*. Cairo 2005.

Lynch, Marc. *Voices of the New Arab Public: Iraq, al-Jazeera, and Middle East Politics Today*. New York 2006.

Al-Mahdi, Amin. *al-Sira' al-'Arabi al-Isràili: azmat al-dimuqratiyya wa'l-salam*. Cairo1994 .

Mahmoud, Mohamed. "Mahmud Muhammad Taha's Second Message of Islam and His Modernist Project," in J. Cooper, R. L. Nettler and M. Mahmoud (eds.), *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London 1998, pp. 105–128.

Al-Majdhub, Muhammad. *'Ulamà wa-mufakkirun 'araft uhum*. 2 vols., Beirut 1977.

Majmu'at rasàil al-imam al-shahid Hasan al-Banna. Beirut 1965.

Makdisi, Saree. "Postcolonial Literature in a Neocolonial World: Modern Arabic Culture and the End of Modernity," *Boundary* 22/1 (1995), pp. 85–115.

Malvezzi, Aldobrandino. *L'Italia e l'Islam in Libia*. Florence-Milan 1913.

Maqdisi, George. *Ibn ʿAqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle, Ve de l'Hégire*. Damascus 1963.

——. "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning of Medieval Islam," in G. E. von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden 1971, pp.88–75 .

——. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh1981 .

Al-Maraghi, Abu al-Wafå (ed.). *al-Shaykh al-Maraghi bi-aqlam al-kuttab*. Cairo1957 .

Mardin, Ebül'ulâ. *Huzûr Dersleri*. 2 vols., Istanbul 1966.

Mardin, Serif. "Continuity and Change in Turkey," in Abdul Aziz Said, Mohammad Abu-Nimer and Meena Sharify-Funk (eds.), *Contemporary Islam: Dynamic, Not Static*, New York 2006, pp. 101–106.

Marongiu Buonaiuti. Cesare, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882–1941)*. Varese 1982.

Marr, Phebe. "The Development of Nationalist Ideology in Iraq, 1921–1941," *The Muslim World* 75/2 (1985), pp. 85–101.

Matlub, Ahmad. *al-Naqd al-adabi al-hadith fi 'l-ʿIraq*. Cairo 1968.

——. *al-Rusafi , Aràuhu al-lughawiyya wa'l-naqdiyya*. Cairo 1970.

Matthee, Rudi. "Jamal al-Din al-Afghani and the Egyptian National

Debate," *International Journal of Middle East Studies* 21/2 (1989), pp. 151–169.

Maxwell, Gavin. *Lords of the Atlas: The Rise and Fall of the House of Glaoua 1893–1956*. London 1966.

Al-Maydani, Abu al-Yasar al-Dimashqi (Muhammad Bahjat al-Bitar). *Nazara fi risalat al-nafh a al-zakiyya fi 'l-radd ʿala shubah al-fi rqa al-wahhabiyya*. Damascus 1922.

Mayer, Ann E. "The Shariʿa: A Methodology or a Body of Substantive Rules?" in Nicholas Heer (ed.), *Islamic Law and Jurisprudence*, Seattle 1990, pp. 177–198.

Mayeur-Jaouen, Catherine. "Les débuts d'une revue néo-salafi ste: Muhibb al-Din al- Khatîb et *al-Fath* de 1926 à 1928," *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*98–95 (2002), pp. 227–255.

Mazruʿa, Mahmud. *Ahkam al-ridda wa'l-murtaddin*. Cairo 1994.

McDougall, James. "The Shabiba Islamiyya of Algiers: Education, Authority, and Colonial Control, 1921–57," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24/1 (2004), pp. 149–157.

Mert, Nuray. "Cumhuriyet'in İlk Döneminde Yurtdışında İki Muhalefet Yayını: Yarın ve Müsavat," *Toplum ve Bilim* 69 (1996), pp. 128–149.

Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Politics in Palestine*. London 1996.

Al-Misrati, ʿAli Mustafa. *Sahafat Libya fi nisf qarn*. Beirut 1960.

Mitchell, Richard P. The Society of the Muslim Brothers. 2nd ed., Oxford 1993.

Moreh, Shmuel. *al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation*. Leiden 1975.

——. *Live Theater and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*. Edinburgh-New York 1992.

Moss Helms, Christine. The Cohesion of Saudi Arabia. Baltimore 1981.

Mostyn, Trevor. Censorship in Islamic Societies. London 2002.

——. "Saudi Arabia," in Derek Jones (ed.), *Censorship: A World Encyclopedia*. London2001 , pp. 2146–2150.

Moustafa, Tamir. "Conflict and Cooperation between the State and Religious Institutions in Contemporary Egypt," International Journal of Middle East Studies 32 (2000), pp. 3–22.

Munson, Henry. Islam and Revoution in the Middle East. New Haven 1988.

——. Religion and Power in Morocco. New Haven 1993.

Muruh, Adib. al-Sahafa al-ʿArabiyya. Beirut 1966.

Al-Nabahani, Taqi al-Din. Nizam al-Islam. 2nd ed., Jerusalem 1953.

Al-Nabulusi, ʿAbd al-Ghani. al-Haqiqa wa'l-majaz fi 'l-rihla ila bilad al-Sham wa'l-Hijaz., ed. Ahmad ʿA. Haridi. Cairo 1986.

Al-Nafi , Basheer M. "Abu al-Thanå al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qurʾan," International Journal of Middle East Studies 34/3 (2002), pp.494–465 .

Najjar, Fauzi. "The Debate on Islam and Secularism in Egypt," *Arab Studies Quarterly*18/2 (1996), pp. 1–21.

——. "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Naguib Mahfouz," *British Journal of Middle Eastern Studies* 25/1 (1998), pp. 139–168.

——. "Islamic Fundamentalism and the Intellectuals: The Case of Nasr Hamid Abu Zayd," British Journal of Middle Eastern Studies 27 (2000), pp. 177–200.

——. "Book Banning in Contemporary Egypt," The Muslim World 91/3–4 (2001), pp. 399–424.

Al-Najjar, Muhammad. "Contemporary Trends in the Study of Folklore in the Arab Gulf States," in Eric Davis and Nicolas Gavrieledes (eds.), *Statecraft in the Middle East: Oil, Historical Memory and Popular Culture*. Miami 1991, pp. 176–201. Nakash, Yitzhak. *Shi'is of Iraq*. Princeton 1994.

——. "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i *Mujtahid*s in the Early Twentieth Century," *Studia Islamica* 81 (1995), pp. 153–164.

Nallino, Carlo Alfonso. Appunti sulla natura del "Califf ato" in genere e sul presunto "Califf ato ottomano". Rome 1917.

Al-Namnam, Hilmi. Walima li'l-irhab al-dini. Damascus 2001.

Al-Na'im, Abdullah. "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Application: A Case from Sudan," *Religion* 16 (1986), pp. 197–224.

Nawwab, Isma'il Ibrahim. "Reflections on the Roles and Educational

Desiderata of the Islamist," in Khurshid Ahmad and Zafar I. Ansari (eds.), Islamic Perspectives: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'La Mawdudi. London 1979. pp. 43–55.

Nehme, Michel G. "Saudi Arabia 1950–1980: Between Nationalism and Religion," *Middle Eastern Studies* 30 (1994), pp. 930–943.

Nevo, Joseph. "Religion and National Identity in Saudi Arabia," *Middle Eastern Studies*34 (1998), pp. 34–53.

Nielsen, J. S. "Mazalim," *Encyclopaedia of Islam* 6 (1991), pp. 933–935.

Norton, Augustus R. "The New Media, Civic Pluralism, and the Slowly Retreating State," in Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (eds.), *New Media in the Muslim World.* Bloomington 1999, pp. 19–28.

Nur, Mukhtar Ahmad. *Mustafa al-Nahhas ràisan li'l-wafd, 1927–1953.* Cairo 2005.

Nur, Rıza. *Cemiyet-i Hafi ye.* Istanbul 1997 [1914].

Öge, A. R. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Bir Polis Şefi nin Gerçek Anıları.* n.p. 1982.

Pérès, H. "al-Alusi," *Encyclopaedia of Islam.* Brill, 2006 (Brill Online) www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-0049.

Peskes, Esther. "The Wahhabiyya and Sufism in the Eighteenth Century," in F. De Jong and Bernd Radtke (eds.), *Islamic Mysticism Contested,* Leiden 1999, pp. 145–161.

Peterson, John E. "Tribes and Politics in Eastern Arabia," *Middle East Journal* 31/3 (Summer 1977), pp. 297–312.

Philby, H. St. John. *Arabia of the Wahhabis*. London 1928.

——. *Saudi Arabia*. London 1955.

Philipp, Thomas, and Moshe Perlmann (ed.). *ʿAbd al-Rahman al-Jabarti's History of Egypt*. 4 vols., Stuttgart 1994.

Piscatori, James P. *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge 1986.

Al-Qadiri, Abu Bakr. *Mudhakkirati fi 'l-haraka al-wataniyya al-Maghribiyya*. 2 vols., al-Dar al-Baida 1997.

Al-Qadiri, Mahmud. *Kitab kashf al-turra ʿan al-ghurra*. Damascus 1884.

Al-Qahtani, Fahd. *al-Islam wa'l-wathaniyya al-suʿudiyya*. n.p. 1985.

Al-Qahtani, Muhammad, et al. *al-Qusaybi wa'l-mashruʿ al-ʿalmani*. n.p. 1991.

Al-Qaradawi, Yusuf. *al-Sahwa al-Islamiyya bayn al-jumud wa'l-tatarruf*. n.p. 1990.

——. *Ibn al-qarya wa'l-kuttab*. 3 vols., Cairo 2002–5.

——. *al-Islam wa'l-ʿalmaniyya*. Beirut 2004.

Al-Qarni, ʿAwad. *al-Hadatha fi mizan al-Islam*. Cairo 1988.

Al-Qashat, Muhammad Saʿid. *Suf al-Mahmudi*. s.l. 1969.

Al-Qawsi. Mufrah ibn Sulayman. *al-Shaykh Mustafa Sabri wa-mawqifuhu min al-fikr al-wafi d*. Riyadh 1997.

"Qiràa fi fiqh al-shahada," *al-Islam wa-Filastin* (Nicosia), June 1988, pp. 1–15.

Qutb, Muhammad. *Waqi'una al-mu'asir*. Jedda 1989.

Qutb, Sayyid. *Social Justic in Islam*. Trans. John B. Hardie. New York 2000.

Rabi', Majda 'Ali Salih. *al-Dawr al-siyasi li'l-Azhar 1952–1981*. Cairo 1992.

Al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State*. Cambridge 2005.

Rashid Rida, Muhammad. *al-Manar wa'l-Azhar*. Cairo 1353/1934.

——. *Tàrikh al-ustadh al-'imam al-shaykh Muhammad 'Abduh*. 3 vols., Cairo 2003.

Al-Rawaf, O. Y. "The Concept of Five Crises in Political Development: Relevance to the Kingdom of Saudi Arabia." Ph.D. dissertation, Duke University 1981.

Rawi, 'Abd al-Latif. *Maqalat fi tàrikh al-'Iraq al-mu'asir*. Damascus 1985.

Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au XVIIIe siècle*. 2 vols., Damascus74–1973 .

Refik, Ahmet. *On Altıncı Asırda İstanbul Hayatı* (1553–1591). Istanbul 1988.

Reid, Donald M. *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge1990 .

Reiter, Yitzhak. *Islamic Endowments in Jerusalem under British Mandate*. London1996 .

Robinson, Francis. "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print," *Modern Asian Studies* 27 (1993), pp. 229–251.

Rochat, Giorgio. *Italo Balbo*. Torino 1986.

Roos, Barbara M. "Lebanon," in Derek Jones (ed.), *Censorship: A World Encyclopedia*. London 2001, pp. 1386–1389.

Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden 1970.

Roy, Olivier. *The Failure of Political Islam*. London 1994.

——. *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London 2002.

Rozehnal, Robert. "Debating Orthodoxy, Contesting Tradition," in R. Michael Feener (ed.), *Islam in World Cutlures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara 2004, pp.131–103 .

Al-Rusafi , Maʿruf. *Diwan al-Rusafi* . Cairo 1959.

Rushdi, ʿAbd al-Hamid. *al-Zahawi: dirasat wa-nusus*. Beirut 1966.

Saaïda, Oissila. *Clercs Catholiques et Oulémas Sunnites dans la première moitié du XXe siècle. Discours croisés*. Paris 2004.

Al-Saʿati, Ahmad Fawzi. *al-Insaf fi daʿwat al-wahhabiyya wa khusumihim li-rafʿ alkhilaf*. Damascus 1922.

Sabri, Mustafa. *al-Nakir ʿala munkiri al-niʿmah min al-din wa'l-khilafah wa'l-ummah*, Beirut 1342/1924.

——. *Mawqif al-ʿaql wa'l-ʿilm wa'l-ʿalim min rabb al-ʿalamin wa-ʿibadihi al-mursalin*.4 vols., Cairo 1950.

——. *Dinî Müceddidler*. Istanbul 1994.

——. *Mes'eleler Hakkında Cevaplar*. Istanbul 1995.

——. *Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*. Istanbul 1998.

Al-Sadok, Masliyah. "Zahawi: A Muslim Pioneer of Women's Liberation," *Middle Eastern Studies* 32/3 (1996), pp. 161–171.

Sa'fan, Kamil. *Alladhin yulhidun fi 'ayat allah*. Cairo 1983.

Safran, Nadav. *Saudi Arabia: The Ceaseless Quest for Security*. Cambridge 1985.

Al-Sa'idi, 'Abd al-Muta'al. *Tàrikh al-islah fi 'l-Azhar wa-safahat min al-jihad fi 'l-islah: dirasa li-harakat al-islah wa-qawaniniha wa-rijaliha*. 2 vols., Cairo 1943–58.

Al-Sàih, 'Abd al-Hamid. *Filastin la salat taht al-harab*. Beirut 1994.

Salawi, Wafà, *Fiqh al-muhakmat al-adabiya wa'l-fi kriyya*. Cairo 2005.

Salvatore, Armando. *Islam and the Political Discourse of Modernity*. Reading 1997.

Santillana, David. "Il Trattato di Losanna," *l'Unità*, 30 November 1912.

Sarıkoyuncu, Ali. "Şeyhülislam Mustafa Sabri'nin Milli Mücadele ve Atatürk İnkılâpları Karşıtı Tutum ve Davranışları," *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 39 (1997), pp.812–787 .

Al-Sayyadi, Mukhlis. *al-Azhar wa-mashari' tatwirihi 1289–1390h /1872–1970m*. Beirut1992 .

Sayyid Marsot, Afaf Lutfi . *Egypt in the Reign of Muhammad 'Ali*. Cambridge 1984.

Schacht, Joseph. "Islamic Law in Contemporary States," *The American Journal of Comparative Law* 8/2 (1959), pp. 133–147.

——. "Problems of Modern Islamic Legislation," *Studia Islamica* 12 (1960), pp.129–99 .

——. "Theology and Law in Islam," in von Grunebaum (ed.), *Theology and Law in Islam*. Wiesbaden 1971, pp. 3–23.

Schaebler, Birgit. "From Urban Notables to Notable Arabs," in Thomas Philipp and

Christoph Schumann (eds.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*. Beirut 2004, pp. 175–198.

Schulze, Reinhard. "Mass Culture and Islamic Cultural Production in Nineteenth Century," in George Stauth and Sami Zubaida (eds.), *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*. Frankfurt am Main 1987, pp. 194–202.

Schulze, Reinhard. *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der islamischen Weltliga*. Leiden 1990.

Sékaly, Achille. "L'Université d'El-Azhar et ses transformations," *Revue des Etudes Islamiques* 1 (1927), pp. 95–116, 465–529; 2 (1928), pp. 47–165, 255–337, 401–472.

Sendturk, Recep. "Intellectual Dependency: Late Ottoman Intellectulas between *Fiqh* and Social Science," *Die Welt des Islams* 47 (2007), pp. 283–318.

Sfeir, George. "Basic Freedoms in a Fractured Legal Culture: Egypt and the Case of Nasr Hamid Abu Zayd," *Middle East Journal* 53/2 (1998), pp. 410–411.

Shaham, Ron. "An Egyptian Judge in a Period of Change: Qadi Ahmad Muhammad Shakir (1892–1958)," *Journal of the American Oriental Society* 119 (1999), pp.455–440 .

Shahin, ʿAbd al-Sabur (ed.). *Qissat Abu Zayd wa-inhisar al-ʿilmaniyya*. Cairo 1994. Al-Shahrastani, Hibat al-Din. *Nahdat al-Husayn*. Karbala 1969.

——. *Al-Hayʾa waʾl-Islam*. Najaf 1965.

——. *Al-Dalàil waʾl-masàil*. Baghdad 1926.

Al-Shammaʿi, Qasim. *Fatawa Islamiyya*. Beirut n.d.

Sharabi, Hisham. "Cultural Critics of Contemporary Arab Society," *Arab Studies Quarterly* 9 (1987), pp. 1–19.

Sharkey, Heather J. "Empire and Muslim Conversion: Historical Reflections on Christian Missions in Egypt," *Islam and Christian-Muslim Relations* 16 (2005), pp. 43–60.

Al-Shatti, Muhammad Jamil al-Shatti. *Mukhtasar tabaqat al-hanabila*. Damascus1920 .

Al-Shatti, Mustafa al-Shatti. *al-Nuqul al-sharʿiyya fi ʾl-radd ʿala al-wahhabiyya*. Damascus1900 .

Shaw, S. *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century*. Cambridge 1962.

Al-Shawadifi , Safwat. *Fatawa hayʾat kibar al-ʿulamà biʾl-Mamlaka al-ʿArabiyya al-Suʿudiyya*. Cairo 1991.

Shawkat, Sami. *Hadhihi ahdafuna*. Baghdad 1939.

Al-Shaʿrawi, Muhammad Mutawalli. *ʿAla màidat al-fi kr al-Islami*. Beirut 1982.

Shimoni, Yaacov. *The Arabs of the Land of Israel*. Tel Aviv 1947 (Hebrew).

Shukr, Ibrahim Salih. *Ibrahim Salih Shukr: hayatuhu wa-atharuh*. Baghdad 1978.

Shukri, Muhammad Fu'ad. *Milad dawlat Libiya al-haditha*. 2 vols., Cairo 1957.

Al-Shuway'ir, Muhammad b. Sa'd. *Majmu' fatawa wa-maqalat mutanawwi'a*. Riyadh1997 .

Al-Siba'i, Mustafa. *Alam wa-amal*. Beirut 2000.

Simon, Rachel. *Libya between Ottomanism and Nationalism: The Ottoman Involvement in Libya during the War with Italy (1911–1919)*. Berlin 1987.

Simon, Reeva. *Iraq between Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology*. New York 1986.

Sivan, Emmanuel. "The Ulema and the State in Syria during the Eleventh and the Twelfth Centuries: In Search of a Model to Explain the Ulema-State Relationship," in Gabriel Baer (ed.), *Problems of Religion in the Muslim World*. Jerusalem 1971, pp. 40–51 (Hebrew).

——. "Arab Revisionist Historians," *Asian and African Studies* 12 (1978), pp. 283–311.

——. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven 1990.

Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State*. Leiden 1997.

——. "Portrait of the Intellectual as a Young Man: Rashid Rida's Muhawarat al-muslih wa'l-muqallid (1906)," *Islam and Christian-Muslim Relations* 12 (2001), pp.104–93 .

——. "The Global Mufti," in B. Schaebler and L. Stenberg (eds), *Globalization and the Muslim World*. New York 2004, pp. 153–165.

Sluglett, Peter. *Britain in Iraq, 1914–1932*. London 1976.

Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford 1986.

——. *The Ethnic Origins of Nationalism*. Oxford 1986.

——. *Myths and Memories of the Nation*. Oxford 1999.

Smith, Charles D. "The Crisis of Orientation and the Shift of Egyptian Intellectuals to Islamic Subjects in the 1930," *International Journal of Middle East Studies* 4 (1973), pp. 382–410.

——. *Islam and the Search for Social Order in Modern Egypt: A Biography of Muhammad Husayn Haykal*. Albany 1983.

Smith, Donald. *Religion and Political Development*. Boston 1970.

Starkey, Paul. "*Nahda*," in Julie Scott Meisami and Paul Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arab Literature*. London-New York 1998, vol. 2, pp. 573–574.

Stenberg, Leif. "Naqshbandiyya in Damascus: Strategies to Establish and Strengthen the Order in a Changing Society," in Elisabeth Özdalga (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*. Istanbul 1999, pp. 101–116.

Al-Suqiya, Muhammad Tawfi q. *Tabyin al-haqq wa'l-sawab fi 'l-radd ʿala atbaʿ Ibn ʿAbd al-Wahhab*. Damascus 1922.

Al-Suri, Salah al-Din Hasan. "Studi libici sull'imperialismo italiano e sul Jihad," in N. Labanca and P. Venuta (eds.), *Un colonialismo, due sponde del Mediterraneo*. Pistoia 2000, pp. 33–37.

Al-Suyʿa, ʿAbd al-ʿAziz Saʿid. *Bidayat al-sahafa al-Libiyya 1866–1922*. Tripoli 1989.

Al-Suyuti, Jalal al-Din. *al-Jamiʿ al-Saghir*. Riyadh 1985.

Taha, Mahmoud Mohamed. *The Second Message of Islam*. Syracuse, New York 1987.

Talmon-Heller, Daniella. *Islamic Piety in Medieval Syria: Mosques, Cemeteries and Sermons under the Zangids and Ayyubids (1146–1260)*. Leiden 2008.

Al-Tarsusi, Najm al-Din. *Tuhfat al-Turk fi ma yajbibu an yuʿmala fi 'l-mulk*, ed. Ridwan al-Sayyid. Beirut 1992.

Al-Tawir, Muhammad b. Muhammad. *al-Shaykh Muhammad Farhat al-Zawi ahad qadat al-jihad al-Libi didda al-ghazat al-Italiyyin*. 2nd ed., al-Zawiyya 2002.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA, 2007.

Teitelbaum, Joshua. *Holier Than Thou: Saudi Arabia's Opposition*. Washington, DC,2000 .

——. "Taking Back the Caliphate: Sharif Husayn Ibn Ali, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate," *Die Welt des Islams* 40 (2000), pp. 412–424.

Al-Thabit, Khalid. "al-Madrasa al-Islamiyya al-ʿuliya," *Shahid* 4 (1983), pp. 259–269.

Traboulsi, Samer. "An Early Refutation of Muhammad ibn ʿAbd al-Wahhab's Reformist Views," *Die Welt des Islams* 42/3 (2002), pp. 373–415.

Tsafrir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law: The Early Spread of Hanafi sm*. Cambridge, MA. 2004.

Tsur, Yaron. *A Torn Community: The Jews of Morocco and Nationalism, 1943–1954*. Tel Aviv 2001 (Hebrew).

Al-Tunaya, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasi Partiler*. 3 vols., n.p. 1984.

Al-Turabi, Hassan. "The Islamic State," in John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*. New York 1983, pp. 241–251.

Ülküsal, Müstecib. *Kırım Yolunda Bir Ömür: Hatıralar*. Ankara 1999.

ʿUmar, ʿAbdallah. *al-ʿAwasim min qawasim al-ʿalmaniyya*. Cairo 1998.

Vatikiotis, P.J. *The History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. 3rd ed., London1985 .

Veccia Vaglieri, Laura. "*al-Baruni, Sulayman*," *Encyclopaedia of Islam*. Leiden 2001 (CD-ROM edition).

Venuta, Pierluigi. "Libyan Studies on Italian Colonialism: Bibliographical and Historiographical Considerations," *The Journal of Libyan Studies* 2 (2001), pp. 48–60.

Vidal-Hall, Judith. "The Sands Run Out," *Index on Censorship* 25/3 (1996), pp.87–44 .

Vogel, Frank E. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden 2000.

Vollers, Karl. *Volkssprache und Schrift sprache im alten Arabien*. Strasbourg 1906.

——. "Al-Azhar," *Enzyklopädie des Islam*. Leiden 1913, vol. 1, pp. 553–561.

Walther, W. "From Women's Problems to Women as Images in Modern Iraqi Poetry," *Die Welt des Islams* 36/2 (1996), pp. 219–241.

——. "al-Alusi Family"; "al-Alusi, Abu al-Th anå Shihab al-Din Mahmud"; "al-Alusi, Mahmud Shurki Abu al-Maʿali," in Julie S. Meisami and Paul Starkey (eds.), *Encyclopedia of Arabic Literature*. London 1998, vol. 1, pp. 83–84.

Weismann, Itzchak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafi yya and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden 2001.

——. "The Naqshbandiyya-Khalidiyya and the Salafi Challenge in Iraq," *Journal of the History of Sufi sm* 4 (2004), pp. 229–240.

——. "The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah," *International Journal of Middle East Studies* 37 (2005), pp.58–39 .

Wensinck, A. J., P. Mensing and J. Brugman (eds.), *Concordance et indices de la tradition musulmane*. 4 vols., Leiden 1936–69.

Wickham, Carrie R. *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*. New York 2002.

Wien, Peter. *Iraqi Arab Nationalism: Authoritarian, Totalitarian and Pro-fascist Inclinations,1941–1932* . New York 2006.

Wiktorwicz, Quinttan. *The Management of Islamic Activism: Salafies, the Muslim Brotherhood and State Power in Jordan.* New York 2001.

Winter, Michael. "A Seventeenth-century Panegyric of the Ottoman Dynasty,"*Asian and African Studies* 13 (1979), pp. 130–156.

——. *Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of ʿAbd al-*

Wahhab al-Shaʿrani. 2nd ed., New Brunswick, NJ, 1982; 2007.

——. "A Polemical Treatise by ʿAbd al-Ghani al-Nabulsi against a Turkish Scholar on the Religious Status of the *dhimmis*," *Arabica* 35 (1988), pp. 92–103.

——. "Saladin's Religious Personality, Policy, and Image," in Joel L. Kraemer (ed.), *Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies*. Oxford 1991, pp.322–309 .

——. *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517–1798*. London 1992.

——. "The Re-emergence of the Mamluks following the Ottoman Conquest," in T. Philipp and U. Haarmann (ed.), *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge 1998, pp. 87–106.

——. "Inter-*madhhab* Competition in Mamluk Damascus: al-Tarsusi's Counsel for the Turkish Sultans," *Jerusalem Studies in*

Arabic and Islam 25 (2001), pp. 195–211.

Yapp, M. E. (ed.). *Politics and Diplomacy in Egypt: The Diaries of Sir Miles Lampson,1937–1935* . Oxford 1997.

Al-Yassini, Ayman. *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia.* Boulder1985 .

Yunus, ʿAbd al-Hamid, and ʿUthman Tawfi q. *al-Azhar.* Cairo 1946.

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam.* Princeton, NJ, 2002.

——. "The Scope and Limits of Islamic Cosmopolitanism and the Discursive Language of the ʿUlamå, " in Miriam Cook and Bruce B. Lawrence (eds.), *Muslim Networks from Hajj to Hip Hop.* Chapel Hill 2005, pp. 84–104.

——. "Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourse of the ʿUlamå," in Gudrun Krämer and Sabine Schmidtke (eds.), *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies.* Leiden 2006, pp. 153–180.

Al-Zawahiri, Fakhr al-Din al-Ahmadi. *al-Siyasa wa'l-Azhar: min mudhakkirat Shaykh al-Islam al-Zawahiri.* Cairo 1364/1945.

——. *Al-ʿIlm wa'l-ʿulamå wa-nizam al-taʿlim.* 2nd ed., Cairo 1955 [1904].

Al-Zawi, al-Tahir Ahmad. *Jihad al-abtal fi Tarabulus al-Gharb.* Cairo 1950.

——. *Iʿlam Libya.* 3rd ed., Beirut 2004.

Zeghal, Malika. *Gardiens de l'Islam: Les ulama d'al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*. Paris 1996.

——. "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952–94)," *International Journal of Middle East Studies* 31 (1999), pp. 371–399.

——. "Les réformes de l'université d'al-Azhar en Egypte: une entreprise de sécularisation?" in Pierre-Jean Luizard (ed.), *Le choc colonial et l'Islam: Les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam*. Paris 2006, pp. 533–546.

——. "The Recentering of Religious Knowledge and Discourse: The Case of al-Azhar in Twentieth-Century Egypt," in Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (eds.), *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton, NJ, 2007, pp. 107–130.

Zengin, Zeki Salih. *Meşrutiyette Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara 2002.

Ziadat, Adel A. *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860–1930*. London 1986.

Zilfi , Madeline C. *The Politics of Piety: The Ottoman Ulema in the Postclassical Age* (1600–1800). Minneapolis, MN, 1988.

——. "A Medrese for the Palace: Ottoman Dynastic Legitimation in the Eighteenth Century," *Journal of the American Oriental Society* 11/2 (1993), pp. 184–191.

Zubaida, Sami. *Islam, the People and the State*. London 1989.

Zürcher, Erik J. *Turkey: A Modern History*. 3rd ed., New York 2004.

مواقع إلكترونية

www.alarabiya.net.

www.asharqalawsat.com

www.dedi.org.eg

www.Elaph.com.

www.alfi kra.org.

www.alift a.com.

www.ikhwan.net

www.islamlight.net.

www.islamonline.net

www.islamtoday.net.

www.aljazeerah.net.

www.almoslim.net.

www.rezgar.com.

www.saaid.net.

www.saudidebate.com.

www.al-shora.net.

www.talea.com.

www.tawhed.ws.

www.weekly.ahram.org.eg

حراس العقيدة
العلماء في العصر الحديث

الموضوع الرئيس لهذا الكتاب هو علماء السنة (رجال العلم) في الشرق الأوسط في العصور الحديثة. أولئك الذين تلقوا تعليمهم الديني الرسمي ونالوا درجاتهم العلمية من مدارس وكليات دينية معروفة. وهم أيضا أولئك الذين عرفوا بارتدائهم العباءة والعمامة.

لم يكن هؤلاء العلماء، من الناحية الفكرية، يشكلون جماعة فكرية راسخة. بل كانوا يعتنقون اتجاهات فكرية متباينة تتراوح بين الاتجاه شديد المحافظة وشيء من الليبرالية.

لقد كان معظم أولئك العلماء مرتبطين ارتباطا وثيقا بالدولة من حيث المناصب، والرواتب، والمؤسسات العلمية، في وظائف المدرسين، والدعاة، والقضاة، والإداريين ضمن المؤسسة الدينية الرسمية. وعلى النقيض من ذلك نجد أن بعضهم لم يكونوا ينتمون لمؤسسة علمية، وينتهجون موقفا حركيا أكثر، وكان لهم مواقف أكثر حدة؛ إذ كانوا يحتلدمون مرارا بـ"علماء" السلطة والسلطات السياسية حول قضايا دينية واجتماعية وسياسية.

وقد كان لحضور علماء السنة في القضايا الأخلاقية والسياسية الاجتماعية المطروحة على أجندة الحوار في العالم العربي والإسلامي أواخر القرن العشرين دور كبير في تجديد الاهتمام بمكانتهم في العصور الحديثة. ويعكس الكتاب الذي بين أيدينا هذا الاهتمام، ويقدم صورة تاريخية ومعاصرة متكاملة لهذا الأمر، مع التركيز على منطقة الشرق الأوسط في سياقها الحضري وشبه القبلي.

مدارات للأبحاث والنشر
٥ شارع ابن سندر – الزيتون – القاهرة
جمهورية مصر العربية
(+٢) ٠١٠٢٤٤٤٦٣٧٠/١/٢
info@madarat-rp.com
مدارات للأبحاث والنشر

9 789776 459328